

l'identité chrétienne



françois ac'h
constantin andronikof
giulio girardi
daniel hameline
gabriel marc
rené simon
gabriel vahanian
liliane voyé

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologique

Conditions d'Abonnement

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier et comportent cinq numéros.

France : 38 francs. Abonnements de soutien : à partir de 50 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Etranger : 48 francs

Belgique
Office international de Librairie,
Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas
H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. : 85843

Italie
Edizione Paoline, libreria internazionale,
via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma,
C.C.P. : 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella, 6 40.100 Bologna. C.C.P. 8/15575

Canada et U. S. A.
Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Suisse
Columba Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg C.C.P. : IIa 1975

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,50 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie - 2, place gailleton, 69002 lyon
tél. 37-49-82 — c. c. p. lyon 3038.78

sommaire

l'identité chrétienne

actualité

les livres

tome XXIII janvier-mars 1974 n° 116

alternatives

Dans un des récents numéros de Lumière et Vie *(n° 112, « Les visages de Jésus-Christ »), nous avions manifesté la diversité des visages attribués à Jésus de Nazareth et remarqué à quel point chacun de ces « portraits » portait en lui la marque de ses origines et de sa fonction sociale. Une des questions les plus importantes qui était posée concernait la situation et le sens de cette pluralité des visages de Jésus et la diversité des « identités » croyantes qui se trouvait historiquement liée à la multiplicité même de ces visages. Aujourd'hui, nous posons directement la question de l'identité chrétienne, qui est simultanément celle de la crise d'identité traversée aussi bien par les Eglises que par chacun des croyants. Peu, en effet, restent étrangers aux secousses qui, de toutes parts, ébranlent les institutions traditionnelles de la foi et donc aussi l'interprétation de la foi elle-même. Héritiers d'une Eglise qui avait fait prévaloir un modèle unique jugé universel (ou, du moins, universalisable), le modèle « catholique romain », nous assistons actuellement à un véritable phénomène d'éclatement qui laisse entrevoir la constitution d'identités chrétiennes diverses et parfois conflictuelles. La question fondamentale apparaît sans tarder : quelle est donc, parmi ces identités chrétiennes, dont certaines sont en gestation, d'autres en situation d'autodéfense, celle qui est « vraie » ? Mais il faut nous méfier d'une telle question, non pas qu'elle soit fausse en tous points, mais elle semble naître précisément de l'idée qu'un modèle unique doive être « vrai » à lui tout seul ! Il importe surtout de ne pas la poser trop tôt. Il faut, tout d'abord, chercher à comprendre cette diversité, ce qui suppose la mise au vestiaire de nos préjugés et un minimum d'accueil au départ, même si, en fin de parcours, il faudra bien choisir. Mais nous nous interrogerions en vain si nous n'acceptions pas d'abord de voir la diversité actuelle telle qu'elle est, si nous projetions sur elle des jugements dogmatiques tout préparés d'avance (chacun en possède une réserve inépuisable !), si, somme toute, nous avions, une fois de plus, réglé la question avant même de l'avoir posée.*

Cette diversité apparaît dès le départ de ce cahier, avec les contributions de Gabriel Marc pour l'A. C. I. et de François Ac'h pour le M. R. J. C., tout comme elle réapparaîtra à son terme avec des prises de positions théologiques aussi différentes que celles de Constantin Andronikof et de Giulio Girardi. Les mouvements d'Action Catholique — l'expression

elle-même n'est pas sans une grande ambiguïté — sont, en effet, un des lieux où se manifeste avec précision la question ici posée et où apparaissent les différents facteurs, surtout sociaux, politiques et culturels, qui sous-tendent et, pour une part, rendent compte de la diversité des réponses ou des orientations de la recherche. A lire ces deux premiers essais, chacun comprendra par ailleurs à quel point la diversité des identités chrétiennes actuelles exige que soient profondément revues notre pratique et notre compréhension de l'« unité ecclésiale », autre point sur lequel nous étions déjà intervenus il y a peu dans le n° 103, « Unité et conflits dans l'Eglise » et dans le n° 105, « Options politiques de l'Eglise ».

Pour aller plus avant, nous proposons ensuite deux études, l'une de Daniel Hameline, l'autre de Liliane Voyé, qui sont indispensables pour que nous prenions conscience des « mécanismes » par lesquels se construit l'identité d'un groupe et des sujets qui le composent. De telles approches apparaissent particulièrement nécessaires pour que nous sachions exactement de quoi nous parlons lorsqu'il s'agit d'« identité ». La réalité que désigne ce terme, y compris lorsqu'il s'agit du processus par lequel les chrétiens s'identifient comme chrétiens, tombe sous l'analyse de la psychologie et de la sociologie. Les approches rigoureuses qui nous sont ici proposées nous permettront de mieux saisir les tenants et aboutissants objectifs de la crise présente et pourront, de surcroît, nous éviter de procéder à des interprétations théologiques trop « immédiates » ou de nous adonner, pour régler la question, à des invocations à la « transcendance de la foi » faites dans l'inconscience de leurs propres déterminations historiques.

Des théologiens d'appartenances ecclésiales diverses interviennent ensuite dans le débat. A lire ces différents travaux, provenant de Constantin Andronikof, Gabriel Vahanian, René Simon et Giulio Girardi, chacun pourra se rendre compte des différences profondes qui apparaissent au cœur même de la façon dont les uns et les autres expriment l'identité chrétienne en référence à Jésus-Christ, à Dieu, à l'Eglise, au langage dogmatique, aux normes éthiques, et combien se trouve différemment articulée la foi aux situations actuelles des hommes. Sans nul doute, on peut se demander comment les différents points de vue soute-

nus ici pourraient être conciliables : certains le sont, d'autres ne peuvent manifestement plus l'être. Le conflit ne peut être évité.

L'erreur serait de croire que nous pourrions être de tous les côtés à la fois ou qu'il n'y aurait d'alternative possible que dans des excommunications réciproques. En dehors de ces deux conduites, s'il en existait une autre qui ne tricherait pas avec la profondeur des divergences et qui n'impliquerait pas davantage la perspective d'une coexistence passive des diverses façons d'être chrétiens... ? Peut-être cette autre alternative se précisera-t-elle à l'avenir. Dans l'immédiat, le plus urgent est sans doute de rappeler qu'on ne peut être de partout à la fois, qu'il nous faut donc choisir, que tout choix contribue à créer une situation conflictuelle, que la pratique du conflit peut être un chemin indispensable à la naissance de la vérité et à la réalisation de l'amour, sans oublier qu'aucune Eglise ni aucun chrétien ne peuvent pour autant ériger en norme universelle et absolue la position contingente qu'ils occupent.

Les oppositions qui apparaissent entre certaines *des orientations présentes dans ce numéro de* Lumière et Vie *ne rendront que plus flagrante l'extrême difficulté qu'il y aurait à vouloir les tenir indéfiniment toutes ensemble, non seulement — et c'est l'évidence même — pour un* même *chrétien, mais peut-être aussi pour une* même *Eglise du Christ... Aussi, lorsque nous parlons de choix à faire, il ne saurait être envisagé comme le fait de la seule conscience* privée.

ont collaboré à ce numéro

François AC'H, O. S. dans la métallurgie, aumônier M. R. J. C. de l'Equipe régionale de Bretagne

Constantin ANDRONIKOF, chargé de cours à l'Institut de Théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris

Giulio GIRARDI, salésien, chargé d'interventions théologiques et de cours pour différents groupes et institutions

Daniel HAMELINE, maître de conférences à la Faculté de Philosophie de l'Institut catholique de Paris

Gabriel MARC, président de l'A. C. I.

René SIMON, salésien, maître de conférences à l'U. E. R. de l'Institut catholique de Paris, et président de l'A. T. E. M. (Association des Théologiens pour l'Etude de la Morale)

Gabriel VAHANIAN, professeur de théologie à l'Université de Syracuse (New-York)

Liliane VOYÉ, Centre de Sociologie urbaine et rurale de l'Université de Louvain

identité chrétienne et identité sociale

point de vue de l'a.c.i.

L'Action Catholique des milieux indépendants regroupe des chrétiens qui appartiennent aux bourgeoisies et aux classes moyennes. Alors que nos institutions sociales proposent aux autres groupes sociaux le modèle « bourgeois » *comme un idéal à atteindre, l'A. C. I. veut permettre à chacun de préciser son identité en se reconnaissant dans un groupe social original. Il s'agit de construire une société enrichie des diversités ainsi reconnues et de prendre résolument parti pour un pluralisme d'expressions culturelles capable d'enrichir un nouveau type d'unité. Au sein de l'A. C. I., le problème de l'identité chrétienne, qui se pose de façon toute récente, ne rejoint qu'au terme et par d'autres voies celui de l'identité sociale. Qu'est-ce qui fonde, en effet, l'identité du chrétien, sinon la foi en la divinité de Jésus qui, ressuscité, est présent dans l'actualité de notre histoire pour nous entraîner dans l'intimité de Dieu-Trinité ? Le visage de Jésus-Christ est trop riche pour être embrassé d'un seul regard. Une réflexion sur l'identité chrétienne conduit nécessairement au thème voisin de l'unité et du pluralisme : chaque groupe social perçoit le Christ dans sa propre culture et c'est à l'Eglise universelle de mettre en partage les perceptions particulières.*

Les baptisés les plus épris d'annonce de l'Evangile se heurtent aujourd'hui à une indéfinition de l'identité chrétienne. Elle s'inscrit dans ce phénomène de civilisation qu'est la crise d'identité tout court. Les chrétiens ressentent cette crise plus vivement peut-être que d'autres, pressentant que l'on ne saurait être chrétien si l'on n'est personne.

Il est intéressant de décrire la prise de conscience simultanée du double problème d'identité par un ensemble d'hommes et de femmes rassemblés dans un mouvement d'Action Catholique, l'A.C.I. (Action Catholique des milieux indépendants), d'énoncer les questions qu'ils posent et les réponses qu'ils cherchent. L'intérêt réside surtout dans le mode de regroupement autour d'une définition sociale : les « *milieux indépendants* », terme ecclésial désignant ensemble les bourgeoisies et les classes moyennes. Ce terme d'« indépendant » qualifie moins un statut social — il n'y a plus d'indépendance possible dans nos sociétés complexes — qu'une conception de la liberté. Cette conception énonce que l'individu

n'est libre qu'en se dégageant sans cesse du poids de la collectivité. Elle s'oppose à celle de groupes sociaux, aujourd'hui tenus en position mineure, où la liberté ne s'acquiert que dans l'effort collectif. Elle conduit à privilégier le problème de l'identité individuelle sur celui de l'identité sociale. Malgré le handicap de cet individualisme, l'A. C. I. parvient à exister et cela permet bien des découvertes.

I

prise de conscience de l'identité sociale

Depuis le Concile les thèmes annuels d'enquête de l'A. C. I. ont formé un tout cohérent autour des biens, du développement, de la participation, des tensions et espérances dans un monde qui change. Cela a permis de mettre au jour, parmi d'autres, trois facteurs principaux d'aliénation : la société embourgeoisée — les institutions reproductrices — la conception ecclésiale de « l'unité ».

a) *La société embourgeoisée.* Les groupes sociaux sont hiérarchisés, définissant une sorte d'échelle sociale graduée. Au sommet de l'échelle il y a le « bourgeois », qui se présente comme le modèle d'humanité, parce qu'il détient le pouvoir de définir l'échelle sociale.

La bourgeoisie exerce une puissance assimilatrice, sa culture imprégnant peu ou prou celles des autres groupes sociaux et incitant leurs membres à gravir l'échelle pour devenir quelqu'un, c'est-à-dire un bourgeois[1]. Elle constitue cependant un idéal quasi inaccessible, car les familles bourgeoises se « reproduisent » entre elles, en dispensant à leurs enfants un savoir utile, absent de l'Education Nationale, et en maintenant en toutes occasions une distance critique à l'égard des masses.

b) *Les institutions reproductrices.* Le Synode des Evêques de 1971 désigne comme institutions reproductrices : l'école et les moyens de communication. Les sociologues qui l'ont inspiré y ajoutent la famille. L'A. C. I. en fera le thème de ses prochaines enquêtes. Dès à présent, deux aspects majeurs se dégagent : ces institutions imposent un moule culturel uniforme, dérivé de la culture bourgeoise, au mépris des autres cultures présentes dans la société. Elles reposent toutes sur la relation actif-passif, qui s'impose ainsi dès le plus jeune âge comme un caractère indélébile garant d'un ordre social correct.

1. C'est ce que notait aussi J. ELLUL, **La Métamorphose du bourgeois**, Paris, Calmann-Lévy, 1967.

c) *La conception ecclésiale de « l'unité »*. La liste du Synode serait plus complète en y ajoutant l'Eglise, qui contribue largement à l'expansion de la culture bourgeoise et de la relation actif-passif. Certes, les choses changent et par ailleurs les lieux de culte juxtaposent des gens socialement fort différents. Mais l'alliance entre l'Eglise et l'ordre social s'alimente dans une commune conception de l'unité. Celle-ci est plus souvent définie comme une donnée de départ à préserver que comme une construction à faire. Ce souci de préservation conduit à ne jamais faire mention dans la communauté chrétienne de ce qui pourrait diviser. On ne se conduit pas autrement dans un salon de la bonne société. Cela contribue à effacer les personnalités sociales sous un voile d'uniformité et de convention béni par la religion.

Ces trois constats se résument ainsi : les modes de promotion et de participation offerts par les institutions sociales conduisent à devenir si possible un bourgeois, c'est-à-dire, un autre. Cette aliénation, la déculturation qu'elle suppose, sont des injustices majeures, appauvrissant la société. C'est la thèse du document *Les milieux indépendants et la justice dans le monde* publié en avril 1972 par l'A. C. I. et les mouvements de jeunes et d'enfants correspondants[2].

Le désir d'élévation sociale étant largement répandu, les voies ouvertes étant étroites, cela fait beaucoup de gens qui, faute d'être des heureux élus, ne sont socialement personne. A la limite, seule une poignée de militants ouvriers fiers de leur culture et une poignée de bourgeois auraient une identité propre. Encore faut-il noter que les seconds, habitués à se considérer comme référence se trouvent, par le fait même, dispensés de préciser leur identité, de la même manière qu'une société où l'homme est référence se soucie parfois de définir la féminité mais jamais la masculinité. En somme, presque tout le monde est occupé à devenir un autre et ceux qui sont cet autre parviennent mal à se définir.

La recherche de remèdes à une insignifiance aussi universelle est facilitée par deux faits de civilisation :

1 la diversification des milieux indépendants

L'ouverture du système scolaire, la haute qualification de l'emploi moderne, le développement du secteur tertiaire, ont entraîné l'apparition de couches sociales nouvelles formées à la conception bourgeoise de la

2. Cf. G. RICHARD-MOLLARD, G. MARC, **Chrétiens face au pouvoir et à la justice sociale,** Paris, Fayard, 1972.

liberté individuelle mais trop abondantes pour être assimilées par la classe bourgeoise : ce sont des classes moyennes et des bourgeoisies nouvelles. Comme à d'autres époques de gonflement des milieux indépendants, ces couches nouvelles se situent d'abord en relations hiérarchiques, à des échelons intermédiaires de l'échelle sociale. Elles se présentent comme des étapes, des sortes de purgatoires, dans le transit vers le statut idéal de bourgeois. Mais depuis quelque temps, certaines d'entre elles prennent conscience d'une spécificité et se trouvent bien comme elles sont. Elles aspirent alors à être reconnues comme valables par les autres et non plus en fonction de leur distance à la bourgeoisie. Certaines des plus dynamiques tendent même à vouloir se substituer à la bourgeoisie comme prototype de l'homme accompli.

En juin dernier, l'A. C. I. a réuni à Grenoble deux mille délégués de ses fédérations. Cette réunion a été, en grande partie, consacrée à l'expérimentation. On s'est, en particulier, efforcé d'y rompre avec la hiérarchie sociale en mettant sur le même plan, en vue d'une reconnaissance mutuelle, des groupes sociaux préalablement identifiés. Les conditions étaient exceptionnelles : une assemblée de chrétiens venus librement, détachés des contraintes de leurs environnements, démunis du moindre pouvoir de sanction. La déhiérarchisation s'est donc opérée avec un certain succès, non sans des échanges fort vifs et parfois confus.

2 la montée des mouvements de libération

A des niveaux différents, l'humanité entière est agitée par des mouvements de libération. Les groupes humains, sociaux, comme il vient d'être dit, mais aussi ethniques, linguistiques, sexuels, régionaux, aspirent à secouer le double carcan de la passivité et de l'aliénation, revendiquant le pouvoir de mener à bien leurs propres projets et la reconnaissance de leurs personnalités originales. Les groupes sous tutelle réclament le « pouvoir être ».

Tout cela clarifie la pédagogie de l'A. C. I. Il s'agit d'abord de permettre à chacun de préciser son identité en se reconnaissant dans un groupe social original. Il s'agit ensuite de construire un corps social enrichi des diversités ainsi reconnues, se substituant à l'indifférenciation très large aujourd'hui. On n'en est pour l'instant qu'au premier stade, et encore. Dans les milieux indépendants, on s'identifie surtout en s'opposant, on discerne plus vite ce que l'on ne veut pas être que ce que l'on est. On dispose donc plus vite du négatif du portrait que de sa révélation en positif. Les traits s'esquissent pourtant et déjà ce stade rudimentaire de

la démarche contient un fort pouvoir de libération, au témoignage unanime des participants du Congrès de Grenoble.

On devine les implications politiques d'une telle pédagogie. Elle a d'ailleurs été mise en procès après rattachement approximatif aux analyses partisanes et idéologiques connues. Elle ne s'y réduit pourtant pas. Il s'agit, en effet, de rompre aussi bien avec les hiérarchies de l'ordre actuel qu'avec celles prétendant s'y substituer. Il s'agit de passer, dans le domaine social, du vertical à l'horizontal, dans le cadre d'un dessein positif appuyé sur le dialogue et la reconnaissance mutuelle. C'est là la thèse complémentaire du *Document sur la justice,* celle qui a soulevé le plus de contestations.

Comme on le voit, l'A. C. I. prend résolument son parti d'un pluralisme d'expressions culturelles, toutes également vouées à être matériaux d'unité. Sa vision du corps social, inspirée d'ailleurs d'une remarque du Concile (*Gaudium et spes,* 24, 3), découle d'une contemplation du mystère de la Trinité : trois personnes emportées dans le torrent de l'amour au point de n'en faire plus qu'une, sans cependant se dissoudre[3].

Dans la vie sociale cette forme de communion doit encore être expérimentée, tant elle rompt avec des habitudes séculaires. C'est ce que l'A.C.I. a cherché à faire à Grenoble ; c'est ce qu'elle propose à ses fédérations, tout à la fois assemblées chrétiennes et laboratoires d'une société nouvelle, non sans se heurter aux réticences de la pastorale ordinaire[4].

II

prise de conscience de l'identité chrétienne

Le lien entre identité sociale et identité chrétienne dans l'A.C.I. procède plus encore de l'intuition que du raisonnement rigoureux. Il paraît seulement impossible d'être chrétien sans « être » tout court, ou en n'étant que par référence à un autre. Le problème de l'identité chrétienne se pose par d'autres voies et ce n'est qu'au terme qu'il rejoint celui de l'identité sociale.

3. On pourrait citer aussi la belle formule d'un auteur russe : « Notre programme social, c'est la Trinité », mentionnée par O. CLEMENT, dans ses **Questions sur l'homme,** Paris, Stock, 1973.

4. Il faut pourtant mentionner l'appui apporté par la « Lettre du Cardinal Villot à la rencontre de l'A.C.I. à Grenoble », **Documentation catholique,** nº 1637, 5 août 1973, pp. 740-741.

Dans les milieux indépendants français, l'identité chrétienne et, à la limite, la spécificité de la foi, constituent des problèmes récents. En dépit de multiples aventures, le système de chrétienté n'est pas mort, ni dans les esprits ni dans les institutions. L'ordre féodal dont il procède survit dans la culture bourgeoise et donc dans les institutions de la cité. Cela entretient une connivence entre Eglise et Société, renforcée par le fait que les mêmes familles fournissaient encore, il y a peu, leurs cadres à l'une et à l'autre. Etre chrétien va donc en quelque sorte de soi, quoi que ce soit que cela recouvre ; l'incroyant est considéré comme un phénomène marginal, vaguement pitoyable, à moins qu'il ne soit satanique. Dans ces conditions où elle forme comme l'air du temps, la foi n'a pas besoin de faire l'objet des conversations ; le sermon dominical et la direction de conscience et, dans le meilleur des cas, un « enseignement religieux » suffisent à l'entretenir. Caricature ? On le voudrait bien, mais comment expliquer la proportion très importante de ceux qui se classent eux-mêmes parmi les « militants », sans doute en raison de leur familiarité avec les institutions de chrétienté, mais déclarent ne pas croire à la divinité de Jésus par exemple, telle que la révélait l'enquête SOFRES faite pour *La Croix* au printemps 1972. La chrétienté a fini par compter plus de déistes que de chrétiens[5].

Le système de chrétienté s'effrite en ce moment, laissant les chrétiens démunis devant trois faits :

a) *La montée de l'incroyance.* La promotion de vastes couches nouvelles de milieux indépendants s'accomplit en même temps que l'urbanisation. Elle entraîne une rupture profonde avec tout un environnement rural de chrétienté, et conduit à une indifférence religieuse qui est un phénomène nouveau. Désormais, c'est l'ensemble des croyants sans doute qui forme la minorité même si, pour se rassurer, la plupart d'entre eux continuent à considérer l'incroyance comme marginale.

b) *L'incarnation de la foi.* Les mouvements d'Action Catholique ont incité leurs membres à rechercher l'unité de la vie et de la foi dans tous les lieux sociaux, voire ont proposé des engagements « au nom de la foi ».

5. Il est intéressant de noter que les incroyants interrogés par C. Chabanis font de leur athéisme un contrepoint du déisme, mais rarement du christianisme : CHABANIS, **Dieu existe-t-il ? Non, répondent...**, Paris, Fayard, 1973.
Cf. aussi J. FOURASTIE, « Lettre ouverte aux théologiens », **Le Figaro,** juillet 1973 ; Dieu y est souvent cité, mais pas comme Père, le Christ est mentionné trois fois, d'une manière tout à fait secondaire, l'Esprit Saint n'est pas mentionné. Cette lettre a suscité cinq mille réponses d'approbation !

Dans ces lieux la rencontre s'est opérée avec des « incroyants » poursuivant des desseins identiquement généreux mais pas « au nom de la foi ». La question alors, formulée aussi bien par les croyants que par les incroyants est celle-ci : « *Qu'est-ce que la foi apporte de plus ?* ». Dès lors que les premiers veulent répondre aux seconds, ils sont pris de court, ne parviennent pas à exprimer l'essentiel, voire ne le discernent plus. La foi apparaît réduite à une pratique culturelle, une morale, une dogmatique, une idéologie, une « religion », peu convaincantes ou efficacement concurrencées par d'autres.

c) *Les questions de la jeunesse.* La jeunesse actuelle n'est pas moins religieuse que les générations qui l'ont précédée, mais elle est marquée par les courants de pensée découlant de l'immense et récent savoir de l'homme sur lui-même. Il n'est plus possible de lui raconter de belles histoires, de bêtifier au nom de l'« *admirable simplicité des paraboles évangéliques* », encore moins de tenir pour quasi nulles les exigences évangéliques de la justice. Plus que jamais la jeunesse rejette l'inauthentique et l'insignifiant ; le dialogue de générations, quand il existe, devient plus que troublant pour les adultes.

Situation tragique : c'est au moment où on leur demande le plus de la préciser que les chrétiens se révèlent incapables d'exprimer leur identité. Le comble est que ce sont ceux d'entre eux qui s'aventurent le plus loin des chaudes communautés de chrétienté traditionnelle qui sont les plus ébranlés. Face à leurs questions, le système ecclésial demeure largement muet.

Cette crise est trop récente dans les consciences et encore trop peu perçue pour que l'A.C.I. ait fait de grandes recherches en ce domaine. Au surplus trop d'interdits, d'habitudes et de préjugés, sur un point d'une aussi grande sensibilité, empêchent encore d'avancer hardiment et en toute clarté. Ceux qui touchent des épaules sont voués à disparaître ou à rentrer dans le rang.

On peut cependant poser quelques jalons et quelques questions, ne serait-ce que pour contraindre le système à sortir du mutisme où il s'enferme.

1 la relation à jésus-christ

Le mot de chrétien définit une relation à Jésus-Christ. Depuis quelques années celui-ci connaît le succès, occupant le devant d'une scène jusque là surtout encombrée de dogme et de morale. Très nombreux, au-delà du

groupe de chrétiens, sont ceux qui croient en Lui comme personnage historique, sage inégalé, prototype d'homme accompli. C'est déjà faire une sorte d'acte de foi car Jésus n'est pas attesté par l'histoire, mais au fond peu importe que ce ne soit qu'un mythe puisque le mythe est beau. On n'est pas obligé de se définir par rapport à ce Jésus-là ; il est même plus commode de se justifier par les traits qu'on lui prête, faisant, selon le cas, un Jésus sentencieux, gardien de la loi naturelle pour homme de droite, un Jésus *barbudo,* mitraillette à la main pour homme de gauche. L'Eglise elle-même se laisse aller parfois à jouer ce jeu-là !

Ce Jésus-là pourtant n'épuise pas l'acte de foi du croyant. Il indispose plutôt par sa commodité, source de confusion et de réduction. Le croyant se définit en référence à la divinité de Jésus. La contemplation commune de la personne humaine de Jésus porte sur sa naissance, sa vie et sa mort comme pour tout personnage historique. Même entourées de circonstances exceptionnelles elles ne sont pas directement révélatrices de la divinité. Ce qui révèle la divinité c'est la résurrection, par rapport à quoi, au regard de la foi, toute la vie se charge rétrospectivement de sa signification divine. Ce qui fonde l'identité chrétienne, c'est donc bien la foi dans la résurrection. Si elle n'a pas eu lieu, la foi est vaine dit saint Paul et les chrétiens sont les plus malheureux des hommes.

Cette définition de l'identité chrétienne est cependant encore incomplète. Elle ne répond que partiellement à la question : qu'est-ce que la foi apporte en plus ? Car elle pourrait seulement impliquer de rendre compte d'un événement passé destiné à se compléter à la fin des temps, mais sans conséquences sur le présent. Elle n'entraînerait que mémorial et attente passive.

2 l'événement central de la résurrection

Par la rédemption, que scelle la résurrection, le Christ introduit les hommes et la création qu'ils parachèvent dans l'intimité de Dieu-Trinité. L'Esprit du Christ maintient sa présence, conduit les hommes à vivre une aventure commune de plus en plus dense et unique, donne vraisemblance puis réalité progressive, à ce qui n'apparaît au sceptique ou au réaliste que comme une belle utopie, celle de la rédemption du genre humain par l'amour. Le mouvement torrentiel qui porte à l'unité parfaite le Père, le Fils et l'Esprit, parcourt désormais l'univers. Les chrétiens sont les lecteurs, les témoins, les coopérateurs aussi, de ce gigantesque bouleversement cosmique, au regard des hommes qu'ils coudoient dans l'action quotidienne. Pour eux, ils sont « l'actualité de Jésus » : si le Christ est

ressuscité, il est vivant en effet, et cela doit bien se voir quelque part. Cela se voit dans l'attitude de la communauté des croyants.

Un chrétien donc est celui qui est ébloui par la Lumière de Pâques, qui transforme pour lui toute présence dans le monde, tout engagement, en une action de grâce, une eucharistie permanente dont il ne peut pas ne pas rendre compte, qu'il ne peut pas ne pas célébrer.

Pour être fidèle à cette haute vocation, l'assemblée des croyants, l'Eglise, devrait donc se livrer en permanence à une interprétation de l'actualité et de l'histoire dans laquelle celle-ci s'inscrit, à la lumière de l'événement central de la résurrection. Comme les disciples d'Emmaüs elle devrait sans cesse reconnaître le Seigneur Jésus qui chemine dans l'histoire des hommes pour l'accompagner sur la route, quelle qu'elle soit.

3 une pédagogie du partage de la foi

Après des siècles d'ankylose, une rééducation semble bien nécessaire. L'expérience de l'A.C.I. montre en tout cas combien toute proposition de méditer la Parole de Dieu tourne à l'énoncé de sentences morales, justificatrices ou culpabilisantes selon l'humeur du moment, montre que toute enquête échoue sur une interprétation dans la foi.

En dépit d'une volonté expresse d'un vrai partage de la foi, la rencontre de Grenoble n'a pas donné tout ce que l'on pouvait attendre[6].

Pour l'Eglise en ses diverses assemblées, il y a urgence à fournir une pédagogie du partage de la foi, aussi intime que celle relative au partage « de la vie ». Ce dernier, on l'a dit plus haut, exige le respect d'un pluralisme d'approches culturelles pour suggérer la vérité. C'est encore plus vrai peut-être pour la foi car là, la Vérité est une Personne. Il est donc moins question de dogmatiser que de rendre compte d'une Personne. Ceci apparaît en contradiction avec une conception dogmatique de la vérité reçue. Mais le refus du pluralisme de la foi au nom de l'unicité de la vérité a conduit à bien des perversions : hier, la vérité

6. Invité à la Semaine de la Pensée Marxiste 1972 à débattre avec Suret-Canale de « Sous-développement et luttes de classes », j'ai éprouvé beaucoup de peine à trouver quelques notations théologiques faisant découler la vision chrétienne du développement de la résurrection du Christ. La théologie protestante, Moltmann et Bieler et, in extremis, des textes du P. Cosmao, m'ont apporté quelques éléments épars, mais j'ai dû « inventer » une bonne part de ce que j'ai dit, exprimant les choses telles que je les ressentais. Cf. **Chrétiens et Communistes,** Paris, Editions Sociales, 1973.

était de droite, elle prétend être de gauche aujourd'hui. Mais comme elle se veut la vérité, elle ne saurait admettre un partage.
Le visage du Christ ressuscité est trop riche et trop lumineux pour être embrassé par un seul regard. Les personnalités culturelles des groupes humains sont aussi trop variées, pour que l'une d'entre elles puisse exprimer universellement et définitivement la vérité sur le Christ. Chacun des groupes sociaux perçoit le Christ dans son « langage ». A son originalité dans la société correspond une originalité dans la foi. C'est une raison supplémentaire de promouvoir la première. Il revient à l'Eglise universelle de révéler à chaque instant le visage du Christ en mettant en partage les perceptions particulières. Tout groupe humain ne peut être qu'hérétique par défaut. C'est l'ensemble des groupes humains qui conduit à l'orthodoxie ; la vérité totale apparaîtra au terme de l'histoire par accumulation de la foi de tous les groupes humains de tous les temps.
Il s'agit là de pressentiments. L'expérience de l'A.C.I. est très courte encore, car pour partager la foi il faut avoir quelque chose à exprimer et s'être entraîné à l'exprimer. Beaucoup reste à faire comme l'a montré la rencontre de Grenoble, mais au moins là, ce fut essayé, et cela n'engendra point Babel comme on aurait pu le craindre, mais bien plutôt quelque chose comme la Pentecôte.

4 unité et pluralisme

Des participants écrivent : « *Peut-être avons-nous mal dit quelle était notre foi, mais ce que nous avons dit l'a été dans nos mots à nous, pas en des mots empruntés à d'autres* ». L'exaltation qui en découle entre en résonance avec celle découlant de la découverte d'une identité sociale. Il faut bien entendu illustrer et nuancer tous ces propos qui se veulent résolument « pastoraux ». Mais une conclusion s'impose qui contient bien des questions. Une réflexion sur l'identité conduit nécessairement au thème voisin de l'unité et du pluralisme : reconnaître une identité c'est envisager de reconnaître des identités. Il faut donc examiner comment ces diversités concourent à l'unité. La diversité des vocations humaines n'empêche pas que l'homme obéisse à une définition unique ; la diversité des perceptions du Christ n'empêche pas que le Christ soit unique. Mais qu'est-ce que l'homme, qu'est-ce que le Christ ? En existe-t-il une définition abstraite, intemporelle, à laquelle il faudrait se rallier ? Ou bien chaque génération dans l'histoire, chaque groupe dans l'espace, sont-ils appelés à dire un peu plus sur l'homme, à révéler un plus large aspect du Christ ? Sommes-nous voués à la passivité devant la vérité,

ou bien sommes-nous les cellules de l'œil unique devant qui, peu à peu, la vérité se dévoile ? Voilà bien des questions que se posent les chrétiens qui cherchent et que le ministère du théologien devrait bien tenter d'éclairer.

III

deux réflexions personnelles en guise de post-scriptum

Ce qui précède voudrait traduire les pressentiments, les intuitions d'un mouvement et de ses responsables nationaux. Je voudrais maintenant ajouter deux réflexions très personnelles, se rapportant à la manifestation concrète de l'identité chrétienne.

1) La société moderne est née il y a une dizaine de millénaires quand l'invention de l'agriculture a libéré les hommes de la quête perpétuelle de nourriture. Dix ou douze mille ans d'histoire se lisent alors comme une succession de « sagesses » cherchant à équilibrer les forces de domination des groupes sociaux, et de ruptures brutales quand l'une de ces forces grandit en intensité. Notre époque ne fait pas exception qui vit un tragique et coûteux « équilibre de la terreur » dont la rupture pourrait bien faire disparaître toute vie sur terre.

La seule nouveauté radicale c'est la révélation par Jésus Christ de la nature de Dieu : l'unité de Dieu-Trinité ne vient pas d'un rapport de forces réussi, mais de son opposé qui est l'amour.

L'homme est sauvé, adopté par Dieu s'il renverse le sens des rapports de domination et les transforme en rapports de service, d'amour. Jésus ne transige pas là-dessus, irritant les sages auxquels il s'adresse, déconcertant ses apôtres.

Il envoie ses apôtres comme des brebis au milieu des loups, les gronde quand ils veulent recourir au feu du ciel, fait remettre à Pierre l'épée au fourreau, propose l'amour des ennemis, le pardon des offenses, exalte les pacifiques, refuse les légions d'anges. Cette « utopie » dérange les « sagesses » qui s'efforcent de promouvoir la cohésion sociale. Jésus est donc persécuté, puis tué. Après l'événement de la résurrection, les disciples, à leur tour, inquiètent les responsables de l'empire, pourtant tolérants quant aux religions. Comme Jésus, les disciples sont persécutés. Leur identité éclate au grand jour dans toute sa richesse.

Mais aujourd'hui, l'Eglise n'est plus persécutée, elle a composé, s'est située à son tour dans la dialectique des rapports de force qu'elle a tout au plus nuancés. Les textes conciliaires ici ou là parlent de ses

droits. Mais où est la parole perturbatrice du Christ pour les ordres établis ? Où est la Croix qui prélude à la résurrection ? Les occasions ne manquent pas pourtant : dans les vastes débats des peuples sur les politiques de défense nationale, par exemple, s'affrontent des modes différents de concevoir les rapports de force. Quelles sont les communautés chrétiennes qui, à l'idée de défense, proposeraient de substituer le pardon des offenses, l'amour des ennemis, la confiance des brebis au milieu des loups, la remise de l'épée au fourreau ? Leurs membres seraient vite mis en prison ou dans les hôpitaux psychiatriques. Quelques individualités seulement sont dans cette situation, et leurs Eglises les ignorent. Il n'y a plus de persécutés pour le Christ, et partant, l'identité chrétienne s'est estompée. L'amour est devenu un sentiment qui colore et nuance les rapports de forces et non pas une contre-force.

2) L'évanouissement de l'identité chrétienne est renforcé, dans la vie même de la communauté, dans la pastorale, par une omission concrète de l'essentiel : la vie de l'alliance avec Dieu proposée à son initiative... Le F. Max Thurian, de Taizé[7], dit fort bien qu'une vie religieuse a besoin d'un langage, fait de mythes, de rites, de philosophies, de mystiques empruntant à la culture du moment mais périssables comme elle. Le danger est d'aboutir à une accumulation d'emprunts aux âges de l'humanité et aux peuples qui la composent et d'identifier la vie religieuse à ce syncrétisme. Un regard rapide sur l'Eglise montre que ce syncrétisme, de surcroît fortement marqué d'un animisme qui jure avec notre époque éprise de rigueur scientifique, domine largement sur l'expression d'un peuple, d'une communauté vaste qui vit son adoption par Dieu. Une identité est difficile à préciser quand elle repose sur un fourre-tout. Elle s'évanouit lorsque ce fourre-tout est remisé au grenier par la mutation des civilisations.

En conclusion de ces deux remarques, on peut dire que l'identité chrétienne n'est exprimée que si l'on vit collectivement, coûte que coûte (et cela veut dire le passage par la Croix) cette rupture que le Christ fait entre « *être dans le monde* » et « *ne pas être dans le monde* ». Chrétiens, nous sommes par adoption d'une autre race, d'un autre peuple, en contradiction avec les peuples de la terre que nous convions à nous rejoindre. En fait, si nous vivons une crise d'identité, c'est parce que nous avons reculé devant la Croix et que nous avons rejoint les rangs des peuples qui ne connaissent pas les promesses.

gabriel marc

7. M. THURIAN, **L'Essentiel de la Foi,** Presses de Taizé, Paris, Ed. Seuil, 1972.

identité chrétienne et identité politique

point de vue du m.r.j.c.

La pratique que se donne le M. R. J. C. (Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne), lui impose de se reconnaître dans une problématique tout autre que celle dans laquelle il est né et dans laquelle demeure l'Eglise dans son ensemble. Participant, avec d'autres forces révolutionnaires, aux luttes actuelles contre l'organisation sociale capitaliste, il analyse la fonction jouée par l'Eglise comme un soutien objectivement donné à la classe dominante. Se situant délibérément sous un horizon politique, celui d'un avenir à construire par les hommes eux-mêmes, et non plus sous un horizon religieux qui impose un dualisme, les croyants du M. R. J. C. cherchent à donner un avenir à la tradition de Jésus dans une pratique de foi qui s'articule de façon originale avec une pratique politique déterminée. Le changement très profond d'identité qui s'est opéré depuis le temps de la J. A. C. (Jeunesse Agricole Chrétienne) s'exprime et se répercute à tous les niveaux.

Depuis 1969, le M. R. J. C. s'est progressivement donné une autre analyse de la société et du rôle qu'y tient l'Eglise officielle [1]. En même temps, il s'est donné pratiquement une autre manière d'exister dans la société. Cette transformation de l'idéologie et de l'appareil dans un organisme officiel de l'Eglise, puisque considéré comme « mouvement d'Action Catholique », ne devait pas manquer d'inquiéter la « conscience de pasteurs » des évêques, tout simplement parce que ce qui apparaissait là se distinguait trop de ce qui est communément reçu aujourd'hui dans l'Eglise. Ils ont cru bon d'intervenir [2].

Les incompréhensions les plus irréductibles viennent souvent du fait que les partenaires du « dialogue » se trouvent situés dans des univers totalement différents, sans points de repère communs... Ce sont avant tout

1. Ce texte est rédigé par quelqu'un qui ne connait pas tout du M.R.J.C., ni l'expérience de toutes les régions. Il s'appuie sur la pratique qui se développe en Bretagne et sur la recherche collective qui y a eu lieu récemment, lors d'un « stage théologique » réunissant une cinquantaine de militants, pendant 4 jours. Il a été rédigé en novembre 1973.
2. « Réflexions de la Commission Episcopale du Monde Rural sur la recherche actuelle du M.R.J.C. », **La Croix,** 5 oct. 1973.

leurs « manières d'habiter le monde » qui les séparent : des positions sociales différentes, des fonctions objectives qui s'opposent, des pratiques conscientes et justifiées de lutte ou de laisser-faire qui entrent en contradiction ; et à partir de là, ce sont toutes les structures mentales qui sont autres, et la manière même d'évaluer une situation, de repérer une problématique.

Nous sommes portés à croire que nous nous trouvons devant deux problématiques impénétrables l'une à l'autre, à regarder comme deux ensembles logiques distincts, et que le « dialogue » n'est à envisager qu'entre les deux totalités prises comme telles, et non entre des éléments séparés de l'une et de l'autre.

Le M. R. J. C. aujourd'hui, c'est d'abord ce qu'il fait : c'est ce qui le « positionne », le « classe ». Ce qui le définit, ce sont ses solidarités assumées, les actions menées, la fonction objectivement assurée. C'est ainsi qu'il s'inscrit dans le réel. Il y a aussi les discours, qui doivent être en cohérence avec la pratique. Ce discours devrait d'abord décrire la pratique et l'analyser, mais ce sera impossible ici. Il parlera du monde, du panorama de « choses » que le M. R. J. C. y découvre dans sa pratique, car parler du monde, c'est encore parler de soi dans son rapport au monde, de ce qu'on veut y faire. Il s'agira donc de dire la problématique dans laquelle le M. R. J. C. se reconnaît aujourd'hui. Ce discours parlera ensuite de quelques choix concrets que fait le M. R. J. C., dans le cadre de cette problématique et qui viennent encore préciser sa définition actuelle.

I

situés dans la lutte des classes

Il n'y a plus pour nous d'autre point de départ possible que celui-ci : des travailleurs sont là, dans les usines, sur les chantiers, dans les bureaux, poussés au rendement par des chefs qui les surveillent, menacés d'« avoir leur sac » et vivant dans la peur du chômage, vidés d'eux-mêmes et de toute capacité à être autre chose que des instruments de production ou de consommation ; telle est la vie qui leur est faite... Des petits paysans devant qui on fait miroiter la chance d'être petits patrons, mais qui en fait se trouvent jetés pieds et poings liés dans une aventure où ils seront toute leur vie les jouets d'un pouvoir lointain... Des jeunes qui sont préparés dans les écoles à être à la fois ceux qui « marcheront » mieux, plus dociles, plus rentables, et ceux qui feront « marcher » les autres

dans l'harmonie d'une société toute définie et organisée à son profit par une minorité... C'est d'abord là la réalité, du moins pour ceux qui ont à la vivre ainsi.

1 réactions des travailleurs

Que font ces travailleurs dans la situation qui est la leur ? Ou bien ils « s'écrasent », ils acceptent, et c'est parfois la seule manière qui leur est laissée de survivre. Ou bien ils réagissent, soit par une sorte de défense passive où joue entre eux une solidarité qui sait s'organiser, soit par une action plus dure, un coup de force, quand par exemple se produit un cumul abusif de terres, quand les cadences ont été accélérées jusqu'à devenir affolantes, quand le salaire a baissé à la suite d'une réduction d'horaire, quand un meneur a été « mis à la porte » du lycée... Le fait premier, c'est encore cette énergie qui demeure chez les exploités, malgré toute l'intégration dont ils sont l'objet, ce sursaut qui font qu'ils sont déjà en lutte avant même qu'aucune organisation n'aille les chercher.

Dès lors, comment ces travailleurs « voient les choses » à partir de leurs situations et de leurs luttes ? Ou bien ils acceptent, estiment que « c'est normal » ainsi, habitués, domestiqués jusque dans leurs manières de penser ; ils ont absorbé l'idéologie dominante diffusée à travers la culture, la morale, la religion, l'éducation familiale et scolaire qui sont celles de la classe dominante ; ils ont adopté les valeurs bourgeoises, qui leur font considérer cette organisation de la vie en société comme bonne et naturelle ; ils ne sont plus eux-mêmes dans leurs représentations ; ils sont aliénés. Ou bien ils commencent à être « chez eux » dans leurs manières de se comprendre ; à travers les actions menées, ils s'affranchissent peu à peu de l'idéologie dominante, leur mode et leur contenu de pensée s'embrayent de plus en plus sur leur situation réelle, leur pratique de lutte ; et c'est ainsi qu'ils se rendent encore plus capables de transformer l'état des « choses » de la vie sociale.

2 réactions du m.r.j.c.

Le M. R. J. C. est actuellement une organisation qui a choisi de se situer du point de vue des exploités, ceux qui réagissent et acquièrent dans la lutte une conscience de classe. Sa base sociale doit être constituée avant tout de ces travailleurs qui développent une lutte offensive contre la classe dominante dans tous les secteurs de l'organisation sociale. Le M. R. J. C. doit avoir de plus en plus de « militants avancés », capables de

donner aux luttes une direction politique ferme, mais en même temps de développer le mouvement de masse, travaillant avec le plus possible de ceux qui sont les victimes du système capitaliste, pour permettre d'acquérir une conscience révolutionnaire à travers une pratique de lutte à leur taille.

Comment peut se situer, devant ou dans l'Eglise, une telle organisation ? L'analyse que ces militants font de la société les conduit à considérer que l'Eglise dans son ensemble, avec la puissance qui est encore la sienne pour modeler les esprits, pour maintenir les pressions morales et les verrous idéologiques mettant à l'abri un certain ordre des choses, est aussi un rouage de la société capitaliste, fonctionnant objectivement en faveur de sa consolidation, prenant donc position de fait contre les exploités : ce ne sont pas d'occasionnelles déclarations, généreuses il est vrai, qui ont de l'importance au niveau d'une pratique sociale, mais davantage les comportements habituels, les conduites imposées, les systèmes de justification transmis. L'Eglise demeure colonisée par la minorité qui a le pouvoir d'organiser à sa guise la vie des travailleurs et de leur imposer son idéologie.

Dans une Eglise qui a toujours tendance à vivre son exigence d'universalisme, sa catholicité, comme un totalitarisme, quelle place y a-t-il, dans cette Eglise aux mains des exploiteurs, pour des exploités qui s'efforcent d'être « chez eux » dans leurs manières de penser, dans l'intelligence qu'ils ont d'eux-mêmes ? Y a-t-il une place reconnue dans l'Eglise pour des regroupements qui n'ont dans la société capitaliste que la place qu'ils se font en luttant ? Force est de constater que chaque fois que l'Eglise officielle voit se développer en son sein des choix politiques et idéologiques en contradiction avec ceux qu'elle-même vient garantir, il se passe un phénomène de rejet, de marginalisation, de neutralisation des groupes qui abandonnent l'orthodoxie politique de l'Eglise.

II

sous un horizon politique et non plus religieux

A l'intérieur de l'appropriation idéologique qui s'opère chez les travailleurs en lutte, il nous faut signaler plus particulièrement le déplacement qui se réalise chez eux de la sphère du religieux comme lieu où tout se comprend et se décide finalement, à la sphère de l'économique-politique, qui devient pour eux le lieu où l'essentiel se joue, en dernière instance.

Autrefois, pour faire quelque chose d'efficace et d'important, on s'investissait dans le religieux, qui était la grande réserve de motivations, le terrain des grands combats idéologiques, le niveau le plus haut de la réalité. Aujourd'hui, une émigration a lieu dans le socio-politique : d'un horizon religieux qui marquait l'ensemble de la vie sociale, on est passé à un horizon qui est politique.

On est passé d'une cohérence à une autre. La « cohérence religieuse » se caractérise par la mise en relation (religion = relier) de deux mondes, de « *deux ensembles séparés ayant chacun leur réalité propre... le monde du sacré et le monde du profane, le monde naturel et le monde surnaturel, le monde des dieux et le monde des hommes* » [3].

Correspondant à ces deux mondes, les activités des hommes se caractérisent en activités spirituelles et en activités temporelles ; les premières apparaissent comme plus décisives, plus déterminantes, les secondes comme subordonnées, instrumentales, de seconde zone.

1 évangélisation et civilisation

Le but fixé à la J. A. C. à sa fondation était bien la rechristianisation des campagnes : « *instruire, élever, moraliser, en commençant par la jeunesse, les habitants de nos campagnes, et les christianiser surtout, car ce progrès implique tous les autres* » [4]. L'après-guerre a été marqué par un renforcement de la distinction entre activités d'*évangélisation* et activités de *civilisation,* mais au bénéfice d'une reconnaissance de celles-ci comme ayant une certaine autonomie, et cependant toujours dans la même subordination, sous le même horizon religieux : « *si pour eux* (*les dirigeants des Mouvements*) *l'évangélisation du monde ne peut se faire sans l'assomption de toutes les réalités humaines, c'est qu'ils ont découvert combien la christianisation d'un peuple et d'un milieu se joue au niveau de la vie de tous les jours. De ce fait, les Mouvements sont amenés à donner de la place et du temps à l'étude des questions qui passionnent ou inquiètent les hommes* » [5].

Les différentes crises survenues dans l'Action Catholique ont été en grande partie dûes à une recherche constante d'un nouvel équilibre entre ces

3. J. MANSIR, **Langage politique et langage religieux comme expression de la foi,** Texte polycopié, Paris, Centre Lacordaire, p. 12.
4. Abbé Klein, cité par M. HERVIEU, « L'Eglise catholique et les paysans », **L'Univers politique des paysans,** Paris, A. Colin, 1972, p. 294.
5. P. TOULAT, A. BOUGEARD, J. TEMPLIER, **Les chrétiens dans le monde rural,** Paris, Ed. du Seuil, 1962, p. 89.

deux « mondes » que distingue la religion, à une reconnaissance de plus en plus fortement exigée du poids des réalités socio-économiques, politiques, historiques, comme faisant la décision dans la vie des hommes et des sociétés.

Aujourd'hui, il est devenu possible et nécessaire de se situer non plus dans la « cohérence religieuse », mais dans la « cohérence séculière ». En effet, « *le problème fondamental n'est plus d'harmoniser ce monde-ci à l'autre, mais de maîtriser le devenir de l'humanité dans un projet humain* »[6]. Il s'agit de faire l'histoire, de transformer le monde de l'homme, toute l'organisation sociale, puisque cela est maintenant possible, et par là de transformer l'homme.

En effet, il n'y a pas deux vies humaines, successives ou parallèles, l'une condamnée à l'inconsistance, l'autre pouvant prétendre à l'authenticité : il n'y a qu'une seule aventure humaine ; il n'y a qu'une seule réalité sociale engagée dans un processus historique ; il n'y a pas deux « mondes » (le Monde et l'Eglise) ; il n'y a pas deux « univers » (la foi et la politique); il n'y a qu'un seul avenir, celui du monde, objet des promesses de Dieu.

2 rejeter le dualisme église - monde

La foi chrétienne elle-même fait état d'un processus de mondanisation, d'un « devenir-monde » de Dieu et de l'Eglise, d'une incarnation, si bien que le maintien du dualisme Eglise-Monde est un contresens historique, on peut même dire une hérésie[7].

L'Eglise n'est pas « autre chose que monde »[8] : elle est monde elle aussi, une communauté du monde, une part du monde, une institution de ce monde qui a, dans telle situation historique, telle position sociale, tel poids politique, telle fonction objective, tel « devenir-monde » particulier ; et c'est bien inévitable, car la tradition de Jésus doit s'incarner dans cette institution particulière ; le seul problème est de savoir si dans telle situation historique donnée, le « devenir-monde » de l'Eglise vérifie et réalise, ou au contraire trahit et empêche la réussite du monde selon Jésus-Christ[9].

Dès lors, « *christianiser* » le monde, « *cela ne veut pas dire qu'il faille faire de lui autre chose que le monde ; cela ne veut pas dire qu'il faille le recouvrir ou le surcharger de quelque chose qui lui serait étranger ou*

6. J. MANSIR, **op. cit.**, p. 14.
7. Cf. J.B. METZ, **Pour une théologie du monde**, Paris, Cerf, 1972, p. 26.
8. **Ibid.**, p. 107.
9. Cf. M. XHAUFFLAIRE, **La Théologie politique**, Paris, Cerf, 1972, p. 69.

transcendant, lui imposer une nouvelle dimension... christianiser *le monde, c'est, dans un sens originel, le faire parvenir à son être propre, à sa propriété...* »[10]. La fonction de l'Eglise est donc d'être, dans le cours même de l'histoire, une « *institution de critique sociale* »[11].

Or aujourd'hui, l'Eglise officielle, dans son ensemble, est colonisée par l'idéologie dominante et fonctionne comme un « appareil idéologique d'Etat », non pas pour la critique, mais pour la reproduction et la consolidation de la société capitaliste. C'est du moins l'analyse que font ceux qui subissent consciemment l'exploitation et la domination. Ils doivent se constituer en groupes d'action révolutionnaire pour la transformation de l'organisation sociale ; ils doivent aussi, s'ils sont chrétiens, se constituer en groupes d'Eglise à la fois pour dire la foi en Jésus-Christ dans des expressions qui seront les leurs et non celles de leurs maîtres (des expressions encore souvent à découvrir, puisqu'ils n'ont pas de langage à eux dans la matière), et pour exercer en tant que groupe d'Eglise cette fonction de « critique sociale » qui revient à une Eglise libre. Dans la situation actuelle, seuls des groupes particuliers peuvent se lancer dans de tels balbutiements et tâtonnements. Mais ils sont, eux aussi, l'Eglise de Jésus-Christ dans l'histoire du monde.

Pendant ce temps, l'Eglise officielle peut continuer à conjuguer les deux réalités distinguées par la religion, sans parvenir à se défaire de l'alternative : ou bien mouvement politique, ou bien mouvement apostolique[12]. Elle criera au « blocage politico-religieux » parce qu'elle continue à se situer dans une problématique dépassée, sous l'horizon religieux, où l'on pose face à face deux entités qui se disputent la vie des hommes, toujours prêtes à se livrer contre l'autre à quelque croisade ou à quelque *Reconquista*.

III

avec le choix de donner un avenir à la tradition chrétienne

Ce serait un manque de logique de vouloir parachuter d'emblée le phénomène chrétien dans la problématique jusqu'ici définie, sous la forme

10. J.B. METZ, **op. cit.**, p. 58.
11. **Ibid.**, p. 135.
12. Cf. « Réflexion de la Commission Episcopale du Monde Rural », **La Croix**, 5 oct. 1973, et R. COSTE, « Mouvement d'Eglise ou Mouvement politique », **La Croix**, 6 nov. 1973.

d'un ensemble doctrinal bien délimité, d'un acquis théorique déjà tout constitué : nous ne pouvons pas reprendre tout d'un coup cette démarche doctrinale, même pas sous la forme d'une adaptation ou d'une traduction dans un langage plus adéquat. Il nous faut plutôt procéder à une évaluation du rôle historique de la tradition chrétienne, y compris du phénomène Jésus, de la fonction politique effectivement assurée par elle ; ce n'est qu'à partir de là éventuellement, et en rapport avec les différents rôles historiques joués par le christianisme, que les élaborations doctrinales successives retrouveront leur intérêt pour nous aujourd'hui.

1 construire un monde sensé

Nous trouvant donc désormais sous un horizon politique, la seule perspective est de construire « un monde sensé ». C'est le projet de tous les hommes, et parmi eux, de ceux qui se disent croyants en Jésus-Christ. Ceux-ci ont à se livrer à des choix politiques ; ils s'inscrivent dans une ligne politique déterminée, font partie des organisations qui occupent le terrain politique... Il s'agit de leur part d'une option, sorte de rendez-vous que l'homme se donne avec lui-même dans l'avenir, mais qui appelle une pratique quotidienne de combats, de stratégies et de tactiques.

L'option croyante se situe dans le même élan de l'homme pour faire son avenir. C'est le même rendez-vous qui est espéré avec le « monde sensé » et avec Jésus-Christ. Car le croyant ne comprend pas ce « monde sensé » sans Jésus-Christ. Il le construit dans la référence à Jésus-Christ. Il se réfère au passé ; il évalue la tradition chrétienne. Par lui aussi, le christianisme est à prendre comme un fait social et historique, comme un événement politique intervenant dans l'organisation des sociétés, pesant sur leurs changements, tantôt permettant le monde plus « sensé », tantôt favorisant un monde insensé.

Jésus de Nazareth est un messie comme bien d'autres, qui a surgi dans un temps de grande pression historique, dans une situation de crise politique aiguë, de frustration économique et culturelle, d'exacerbation du sentiment national. Jésus est le sursaut d'espérance d'un peuple continuellement déçu. Sa vie et son message ont été réellement une nouveauté dans l'histoire du peuple juif, une fracture de l'histoire du monde. Sa mort, au terme d'un procès politique, avec son retentissement dans la communauté primitive, la provocation qu'elle y représentait, est interprétée comme sanctionnant la possibilité d'un « nouveau mode d'existence », comme l'émergence d'une nouvelle humanité.

C'est dans le christianisme que l'Occident a essayé d'être un « monde sensé ». C'est dans le christianisme qu'il s'est donné une compréhension dynamique de lui-même. C'est dire les ressources qui sont celles de la tradition chrétienne, la force de renouvellement qu'elle a manifestée. A certains moments, elle a tout simplement permis à des hommes de vivre, de « tenir », par exemple lors de la peste de 1348, quand, dans une ambiance de catastrophe, l'Europe voyait mourir les 2/3 de sa population : l'image de « l'homme des douleurs », la contemplation de leur vie dans la mort de Jésus, permirent à ces hommes de trouver la vérité de leur vie et d'accueillir encore leur existence et leur mort.

Au XIXe siècle, la Révolution française a eu lieu ; Karl Marx étudie les mécanismes de fonctionnement des formations sociales en vue de permettre leur transformation ; l'Eglise, elle, a gardé la nostalgie de la Royauté, à cause de ses solidarités avec la noblesse : elle présente un Jésus obéissant, « *doux et humble de cœur* », soumis aux décrets de son Père, acceptant la misère de son sort... Voilà donc une Eglise obsédée par la révolte, la révolution, la désobéissance au Roi et à Dieu, qui distille auprès du peuple une idéologie de soumission.

Mais en même temps, il faut se rappeler que « *les premiers mouvements révolutionnaires en Europe, inspirés par les conceptions de Joachim de Flore, Jean Hus et Thomas Münzer, se fondaient sur un appel à réaliser le Royaume de Dieu* »[13], que les utopies socialisantes de Saint-Simon, Charles Fourier, Etienne Cabet... comportent un moment religieux[14], qu'historiquement le marxisme est né dans le sillage du christianisme... C'est tout ce passé collectif que ceux qui font référence à Jésus-Christ ont à évaluer, à assumer, à « digérer ». Il est vrai que la tradition chrétienne a servi bien souvent pour l'oppression des peuples ; il n'en reste pas moins qu'elle a continuellement entretenu, au moins en sourdine, un dynamisme toujours prêt à jaillir. Aujourd'hui encore, quelles possibilités contient-elle ?

2 faire vivre le christ pour faire vivre les hommes

Faire référence à Jésus-Christ aujourd'hui, c'est surtout se décider pour son avenir. C'est estimer que la tradition chrétienne dispose encore de

13. R. GARAUDY, « Il a inauguré un nouveau mode d'existence », **Lumière et Vie,** n° 112, p. 18.
14. Cf. H. DESROCHE, **Les dieux rêvés : théisme et athéisme en Utopie**, Paris, Desclée, 1972.

ressources cachées, non mises à jour, pour les générations futures, et c'est choisir de donner un avenir à cette tradition. C'est se décider à faire vivre le Christ, pour faire vivre les hommes.

C'est là, à vrai dire, un choix grave de se décider ainsi pour Jésus-Christ. La foi chrétienne elle-même est-elle autre chose que la fusée porteuse capable d'assurer une partie de la trajectoire d'une civilisation particulière, mais appelée à être abandonnée dès que de nouvelles forces ont pu s'organiser, en particulier quand les sociétés parviennent à une certaine maturation politique ? Le judaïsme et le christianisme ont réussi à instaurer le sabbat et le dimanche comme temps de liberté et de fête pour des hommes qui, dans une aventure à fortes résonances religieuses, s'affranchissaient de contraintes économiques et sociales ; mais c'est en dehors de toute référence religieuse que la « semaine de 40 heures » et les « congés payés » ont été revendiqués et acquis par les luttes des travailleurs. La foi chrétienne n'est-elle pas elle-même un moment à dépasser ? « *La religion est-elle la forme primitive, idéologique au sens marxiste du terme, sous laquelle apparait une nouvelle idée ou une nouvelle force révolutionnaire ? Est-elle donc amenée ensuite à disparaître dès que le mouvement révolutionnaire a trouvé sa base scientifique ? Relève-t-elle alors de* l'archéologie *ou garde-t-elle une fonction permanente distincte de la fonction politique ?* »[15].

Croire en Jésus-Christ aujourd'hui, c'est attendre de la tradition chrétienne qu'elle participe activement à d'autres libérations, qu'elle nous accompagne dans nos luttes et nos dépassements, qu'elle nous maintienne grand ouvert l'immense champ du possible, qu'elle fasse courir en avant de nous et parmi nous le terme et le sens, un terme sensé, la nouvelle humanité en Jésus-Christ.

3 articuler pratique politique et pratique de foi

La référence à Jésus-Christ doit être actuelle : c'est entrer activement aujourd'hui dans le courant historique issu de Jésus ; c'est participer aux pratiques de la communauté croyante. Si quelqu'un aujourd'hui prétend se référer à Marx, il ne le peut qu'en étant entré dans une pratique de lutte, sinon il s'interdit de comprendre Marx. Si quelqu'un se réfère à Jésus, ce ne peut être non plus qu'à l'intérieur d'une pratique chrétienne qu'un groupe de croyants se donne : des décisions pour l'action, des moyens pour la réflexion, des occasions pour la fête...

15. J. GUICHARD, « Communautés de base et contexte politique », **Lumière et Vie,** nº 99, p. 86.

Il s'agira donc, dans la même aventure humaine, d'arriver à articuler concrètement option politique et option croyante, pratique politique et pratique de foi. Il ne peut s'agir d'une juxtaposition en deux domaines voisins, entrant fatalement en concurrence, mais d'un rapport dialectique entre deux lignes, ligne politique et ligne de foi, qui se recoupent continuellement en traversant l'épaisseur de la vie des hommes, qui s'accordent l'une à l'autre dans une même cohérence, et qui par ce jeu de l'une sur l'autre, donnent son mouvement à l'histoire vers d'autres réalisations, d'autres dépassements[16].

IV

un mouvement "rural" ?

C'est à l'intérieur de la nouvelle pratique plus offensive que le M.R.J.C. se donne, qu'il découvre cette autre problématique, et qu'il arrive aussi à transformer peu à peu l'appareil bourgeois ou féodal qui était et qui est encore souvent le sien. Que devient donc aujourd'hui ce « Mouvement Rural de Jeunesse Chrétienne » ?

Nous estimons qu'il y a bien un espace rural, qui a ses caractéristiques particulières, une tradition propre, des difficultés spécifiques, des valeurs uniques. Mais nous estimons que la qualification « monde rural » ne permet pas de saisir suffisamment la réalité sociale qu'on veut désigner par là. Elle condamne à s'en tenir à une approche humaniste de la réalité, à s'enfermer dans un monde de valeurs, à supposer qu'on en serait encore au mode de production féodal, typiquement campagnard il est vrai. Or, le mode de production capitaliste a gagné toute la vie sociale, y compris l'organisation de l'agriculture et le mode de vie «rural». Dès lors, si un mouvement se dit encore « rural », il doit savoir quelle importance il accorde à cette détermination. Dans l'analyse qu'il fait des rapports sociaux, le M.R.J.C. ne peut pas considérer le monde rural comme unitaire, mais plutôt comme traversé par la lutte des classes, comme distribué entre exploiteurs et exploités, et il est amené à prendre le parti d'une classe contre une autre. Il ne peut donc être lui-même un « fourre-tout » politique, sans visage réel, où différentes options se neutralisent. Il ne peut plus s'adresser à « l'ensemble des jeunes du monde rural ».

16. Cf. J. GUICHARD, **Eglise, luttes de classes et stratégies politiques**, Paris, Ed. du Cerf, 1972, pp. 28-33.

Cela le conduit évidemment à s'éloigner des perspectives données par la hiérarchie aux mouvements d'Action Catholique, institués officiellement pour correspondre à un « milieu » donné, et non pas à une classe sociale particulière.

Il n'en reste pas moins que ce mode d'approche de l'Eglise par rapport au monde, dans les conceptions sous-jacentes à l'Action Catholique, a constitué une étape importante pour que des groupes d'Eglise arrivent à refuser le dualisme Eglise-Monde. Après une approche selon la géographie physique, qui trouvait sa réalisation dans la paroisse territoriale, est venue une « présence » aux « milieux », selon une géographie sociologique. Il est maintenant devenu possible d'organiser une existence de l'Eglise dans le monde selon une géographie politique, dont les contours sont devenus perceptibles depuis que les chrétiens entrent dans un pluralisme politique de plus en plus affirmé.

Nous estimons nécessaire que des groupes d'Eglise se constituent sur des bases politiques reconnues, avouées, et même relativement précises : leur identité doit pouvoir se caractériser fortement, sinon ils n'existent pas réellement. Ils doivent avoir la possibilité d'objectiver et de promouvoir ce qu'ils sont. C'est toute une « manière d'être homme » qu'ils ont à expérimenter chacun pour sa part.

Cela ne veut pas dire que ces groupes doivent être nécessairement des partis politiques : d'autres possibilités demeurent, qui permettent cette identification réelle nécessaire pour qu'on puisse commencer à parler d'un pluralisme vrai dans l'Eglise. Ce n'est qu'à partir du moment où de tels particularismes sont autorisés et rendus réellement possibles qu'il peut y avoir une confrontation, et éventuellement une communion, qui sera toujours laborieuse sans doute. Un groupe doit pouvoir exister en lui-même pour pouvoir exister avec d'autres.

Ce que nous avançons là nous paraît capital pour l'avenir de l'Eglise. Nous comprenons très bien qu'une Action Catholique qui peut jouer habilement sur la confusion entre « monde ouvrier » et « classe ouvrière », n'éprouve pas le besoin de cette clarification. Il n'en reste pas moins qu'elle devient nécessaire pour toute l'Eglise[17].

17. C'est ce que dit l'Equipe Nationale du M.R.J.C. dans une lettre du 17 oct. 1973, aux membres de la Commission Episcopale du Monde Rural et aux évêques de France : « Nous héritons aujourd'hui d'un statut qui est celui de **Mouvement d'Action Catholique.** Nous reconnaissons très volontiers que le Mouvement et l'action qu'il veut entreprendre ne peuvent plus entrer dans ce cadre. Les questions que nous pose la C.E.M.R. à ce niveau sont donc de

V

un mouvement d'église

C'est un vieux débat à l'intérieur du M.R.J.C., qui ressurgit régulièrement : pourquoi et comment mouvement d'Eglise ? Différentes justifications ont été fournies : un mouvement chrétien pour pouvoir référer l'action à l'Evangile dans le cadre d'une éducation totale des jeunes, pour permettre à ceux-ci une rencontre personnelle avec le Christ dans leur vie de tous les jours, pour être dans l'Eglise la jeunesse qui exprime ce qu'elle est...[18].

Des éléments nouveaux sont intervenus récemment pour reposer la question, sans pour autant en faire une question « chaude » : la présence, dans le mouvement, de jeunes qui déclarent ne pas être croyants mais qui rejoignent le M.R.J.C. à cause des possibilités qu'ils y trouvent pour l'action à mener ; la présence aussi, dans le mouvement, de militants qui se déclarent croyants, sans prétendre agir au nom de leur foi, par motivation évangélique, mais plutôt par décision politique ; la difficulté pour le mouvement de tenir des positions progressistes tant qu'il est lié à une institution réactionnaire qui saura toujours ramener à la raison... Par ailleurs, des avancées théoriques ont eu lieu par rapport aux liens réciproques entre foi et politique, etc...

Actuellement, à la suite de la rencontre de Dijon en mai 1973, le M.R.J.C. estime devoir comporter à la fois, à l'intérieur de la totalité qu'il constitue, et des groupes d'action (où se retrouvent croyants et incroyants), et des communautés de foi (où les croyants s'organisent pour la recherche, le partage et la célébration de la foi). La reconnaissance de ces deux instances, avec le lien étroit qu'elles gardent, nous semble être la meilleure solution aujourd'hui pour permettre au M.R.J.C. d'assurer son rôle à la fois comme mouvement politique et comme mouvement d'Eglise (ce qui en soi ne devrait pas lui attirer plus d'ennuis que quand il se disait à la fois mouvement de jeunesse et mouvement d'Eglise !)

vraies questions. Mais elles ne sont pas particulières au M.R.J.C. : elles se posent également, de manière plus ou moins aiguë, pour les autres Mouvements ; le statut de **Mouvement d'Action Catholique** est aujourd'hui totalement inadéquat. Que signifie donc cette façon de régler le problème en faisant pression sur notre seul Mouvement, en voulant lui imposer unilatéralement un nouveau statut, en pensant des solutions avant même que des débats de fond aient eu lieu et que l'on ait tiré les leçons de l'expérience qui se vit aujourd'hui, en refusant de prendre le problème dans son ensemble ? ».

18. Cf. **Route Ouverte,** nº 4, avr. 1965, pp. 14-15.

Le M.R.J.C. peut prétendre être mouvement d'Eglise en vertu des fonctions proprement ecclésiales qu'il exerce aujourd'hui auprès d'un peuple, à la fois comme espace d'un libre dialogue entre croyants et incroyants engagés dans la même action et acceptant un témoignage mutuel — et comme service des communautés de croyants pour leur soutien, leur animation, leur mise en liaison, la stimulation de leur réflexion[19].

Ceux qui expérimentent cette disjonction entre les instances de soutien de l'action et celles établies pour le service de la foi, à l'intérieur d'une organisation qui reste une, peuvent dire combien, pour l'instant, elle leur paraît satisfaisante. Certains peuvent même témoigner qu'une action politique plus vigoureuse et une réflexion croyante réelle, n'ont été libérées qu'à partir du moment où le M.R.J.C. a quitté une certaine confusion. Et ils constatent que les évêques n'ont pas éprouvé le besoin d'intervenir par rapport au M.R.J.C. dans des périodes où le service de la foi y était bien plus faible qu'actuellement.

Il est possible que l'expérience nous entraîne dans des dérives que nous ne soupçonnons pas encore. Il nous semble que nous pourrons continuer à répondre aux situations qui se présenteront, tant que nous ne cèderons pas au dualisme Eglise-Monde, ni à la tentation d'un retour à une chrétienté quelconque. Pour l'instant, ce dont nous avons surtout besoin, c'est d'aller plus avant dans la réalisation.

Nous estimons qu'il appartient à la fonction épiscopale d'accorder tel ou tel statut dans le Peuple de Dieu à tel groupe particulier. C'est ainsi que ce Peuple de Dieu reconnait lui-même son visage et peut marquer qui il est et où il est. Nous savons que c'est à partir de critères ecclésiaux, ceux issus de la tradition chrétienne, que doit se faire ce discernement. Mais nous savons aussi que les appréciations ainsi portées sont considérablement marquées par des choix politiques implicites ou avoués, et qu'il convient donc de savoir assez exactement qui détient le pouvoir de manier ces critères ecclésiaux. Est-ce le Peuple de Dieu dans la diversité de ses expériences, ou bien est-ce une concentration de pouvoir qui intervient en mettant en œuvre ses solidarités et sa communauté de vues avec la classe dominante ?

françois ac'h

19. Cf. « Le M.R.J.C., Mouvement d'Eglise », **Perspectives,** n° 22, sept. 1973 ; ou encore « Le M.R.J.C. après Dijon », **Eglise Aujourd'hui,** n° 351, oct. 1973, pp. 525 sq.

identité psychosociale et institution

Comprendre ce qu'est une identité, *c'est rencontrer l'institution, et la rencontrer non pas d'abord sous la forme des organisations extérieures, mais comme agrégats intériorisés de normes, de manières de voir, de dire, de penser, et donc de manières d'être. Disposer d'une* identité *c'est être capable de* s'y reconnaître *parmi les choses, c'est se trouver parmi elles à la fois compatible et différent. Mais ces deux caractères de toute identité requièrent une condition commune : les activités d'identification, en particulier celles qui caractérisent l'enfance, reposent sur la vraisemblance du contexte où elles se réalisent. Car c'est le contexte qui rend les vérités vraisemblables. Toute identité psychosociale peut, quand l'institution perd le crédit social qui donnait une assise à sa vraisemblance, se perdre dans l'insignifiance. Le sentiment d'identité devient conscience : il y a crise.*

Il n'est pas simple de déterminer quand et comment, dans la succession des histoires individuelles, perçues de leur versant subjectif, des sujets auront été conduits à « s'identifier » comme « chrétiens ». Et, précisément, le flottement même du qualificatif semble aujourd'hui un fait de constatation commune, qu'on le déplore ou que l'on s'en réjouisse. Encore que des enquêtes sociologiques récentes, comme le Rapport Simon sur le comportement sexuel des Français [1], puissent utiliser la catégorie « catholique » comme homogène et pertinente, il semble que les critères sociologiques traditionnels d'appartenance soient de moins en moins aptes à cerner l'identité chrétienne. Celle-ci ne correspondrait plus à un « déjà-là » repérable et définissable par voie de prévision de comportements ou d'opinions plus ou moins stéréotypées. Un renversement moderniste serait en cours, qui renverrait aux « intéressés » eux-mêmes le pouvoir de *se qualifier tels.*

Cependant si le champ d'interprétation subjective de l'identité chrétienne tend aujourd'hui à s'accroître en fonction directe du déverrouillage du christianisme comme système d'emprise, le phénomène doit faire l'objet d'une lecture doublement soupçonneuse.

On peut tout d'abord faire l'hypothèse qu'*une marge d'interprétation subjective* et donc d'indétermination de l'identité chrétienne a *toujours*

1. P. SIMON, **Le Comportement sexuel des français,** Paris, Grasset, 1972.

existé. On peut la relever par exemple comme une tendance permanente dans les formes cultivées du christianisme, là où il s'amalgame historiquement avec les développements successifs de l'humanisme et de l'exaltation de la conscience privée. Une latitude interprétative de l'identité chrétienne est latente, dont on peut relever maints témoignages et dont l'hétérodoxie reconnue, qu'elle soit avouée ou stigmatisée, représente un seuil où l'identité soit se nie, soit s'exacerbe en concurrence pour la véridicité chrétienne.

Cette permanence d'une marge d'interprétation subjective ne peut pourtant pas consacrer la priorité du subjectif. A supposer qu'une nouvelle modalité d'identification chrétienne donne une part déterminante au « libre examen » des acteurs, la notion n'en échapperait pas pour autant à une approche par l'analyse des facteurs : les critères sociaux d'une telle identité n'en sont pas moins repérables et définissables dans le champ des déterminations historiques et sociologiques qui les assurent comme plausibles et légitimes. On ne peut demeurer sur le versant subjectif sans confondre les intentions avec les institutions. Or l'identité, quelle que soit sa qualification, est d'abord un phénomène institutionnel ou, plus précisément, « instituteur », où l'institué et l'instituant s'appellent comme des réciproques obligés. Et l'on ne saurait, bien sûr, sans illusion définir l'instituant par le seul jeu des intentions en liberté, affrontant l'opacité des institutions instituées et de leurs intériorisations dans les conduites [2]. Durkheim l'avait signalé en son temps[3] : celui qui s'identifie comme contestataire ou marginal ne peut le faire qu'*en se situant* vis-à-vis de la coercition qu'il récuse. Il n'y a de « marge » que si le texte est là. Et ce texte « je » ne l'ai pas écrit.

I

identité chrétienne et prime éducation

Ce « déjà-là » de l'institution, à travers quoi l'identification s'opère, doit d'autant plus être souligné que l'identité chrétienne, telle que nous pouvons la décrire à partir de l'histoire des derniers siècles en Occident, est un phénomène étroitement lié à l'*éducation* des enfants et particulièrement à la prime éducation. Il serait inexact de concevoir ce lien comme

2. Cf. HAMELINE, « Langage des intentions, langage des institutions », **Orientations**, n° 34, 1970, pp. 21-42.
3. E. DURKHEIM, **Les Règles de la méthode sociologique**, Paris, Alcan, 1895.

inscrit dans la « nature des choses ». Il se révèle, bien au contraire, comme un fait de circonstance. Des travaux comme ceux de Vandenberg, Van Ussel ou Boltanski [4] ont montré l'apparition relativement tardive des préoccupations éducatives « modernes », de la centration institutionnelle sur l'« enfance » (le « paidocentrisme »), de la promotion de la famille nucléaire en sphère d'élevage détenant le quasi-monopole de la prime éducation. Ils ont, les uns et les autres, souligné l'articulation de ces nouvelles formes de l'institution éducative sur l'évolution de la société occidentale et l'ascension des valeurs bourgeoises à partir du XVIe siècle. De même, on a pu souligner aussi les déterminations historiques de l'apparition de l'Ecole moderne comme concentration d'enfants hors famille et son évolution en système d'enseignement à tendance plus ou moins centralisatrice [5].

L'éducation n'étant un bien vacant dans aucune société [6], l'Eglise, cherchant à contrôler l'éducation des fidèles dès l'enfance, et même dès la prime enfance, va à la fois aligner l'instruction chrétienne sur les systèmes dont se dotent les sociétés de l'ère industrielle (famille nucléaire - enseignement concentrationnaire), contribuer à la fondation et à la consolidation de ces systèmes et mener ses propres entreprises, à la fois concurrentes et conformes.

On voit, à ce rappel, que la notion d'identité chrétienne ne peut être traitée sans précaution comme un *invariant* qui garderait une parfaite homogénéité de sens à travers les aléas de l'histoire. L'institution chrétienne des tout-petits à l'époque de Charlemagne n'a sans doute que peu de modalités communes avec celle des lecteurs contemporains de *Pomme d'Api.* Cependant, dans un cas comme dans l'autre, des processus sont à l'œuvre où s'effectue une identification « chrétienne » des conduites :

— mise en résonance des comportements avec un *contexte* qui les rend plausibles ou incongrus (« climatisation ») ;

— intériorisation de normes inconscientes qui rendent « naturel » le système chrétien d'existence jusque dans la coordination de l'espace

4. A. VANDENBERG, **Metabletica ou la psychologie historique,** trad., Paris, Bûchet-Chastel, 1962 ; J. VAN USSEL, **Histoire de la répression sexuelle,** trad., Paris, Robert Laffont, 1972 ; L. BOLTANSKI, **Prime éducation et morale de classe,** Paris, Mouton, 1970.

5. G. SNYDERS, **La Pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles,** Paris, P.U.F., 1965 ; A. PROST, **Histoire de l'enseignement en France,** Paris, A. Colin, 1969.

6. J.C. PASSERON, « Pédagogie et pouvoir », art. « Pédagogie », **Encyclopaedia universalis,** vol. XII, 1972, pp. 677-680.

et du temps par la mise en place de véritables balises sociales (« cadres sociaux de la mémoire »[7]) ;
— inculcation minimale de représentations, de codes de déchiffrage et de manières de dire qui permettent l'insertion d'emblée dans le groupe d'appartenance (« intégration »).
Si l'on centre l'analyse sur la transition historique actuellement en cours, on constate que l'on quitte une époque où les vérités religieuses, formant système, étaient portées par des instances institutionnelles disposant d'un pouvoir social réel et qui dès lors voyaient légitimer, en « nature » et en « raison », une emprise susceptible d'assurer un référent identificatoire et donc d'inciter à une identification. Ce système, dans les siècles immédiatement précédents, est caractérisé par une influence dominante sur l'enfance, et, de ce fait, par une présence directe ou indirecte aux différentes étapes du développement socio-affectif des individus où s'opère, à travers la contradiction indépassable personnalisation - socialisation, l'identification de soi, des autres et du monde.
Dans la période où nous sommes entrés maintenant, ceux qui ont réalisé leur propre identification personnelle à travers l'imprégnation et l'inculcation chrétiennes, en particulier lors de leur prime éducation, voient échapper à cette emprise l'éducation des nouveaux-venus, y compris celle de leurs propres descendants. Ils constatent le dépérissement inéluctable du pouvoir social de l'Eglise instituée et de la montée de *nouveaux pouvoirs* idéologiques qui rendent incongrus les contextes de référence de leur propre identification. On passe ainsi d'une civilisation de l'*inculcation localisée* (en des lieux éducatifs stables et contrôlables) à une civilisation de la *distillation* et de la *diffusion :* les lieux éducatifs traditionnels doivent composer avec un jeu *atopique* des influences, ce qui entraîne, non une absence de logique, mais une véritable *logique de l'absence,* du style : « *personne ne s'en mêle, tout le monde s'en occupe* ».

II

le vraisemblable et le plausible

Dans la mesure où l'identification chrétienne intégrait une *interprétation* de l'ordre des choses (les « grandes » en étroite articulation avec les « petites ») à vocation *totalisante,* c'est-à-dire inscrivant l'identité

7. Cf. M. HALBWACHS, **Les cadres sociaux de la mémoire,** Paris, Alcan, 1925.

personnelle entre un alpha et un oméga de référence, il lui était nécessaire de reposer sur un pouvoir social qui rende cette totalisation plausible. Les vérités paraissaient fonder le pouvoir social et le crédit de l'Eglise enseignante : telles au moins les choses étaient-elles sincèrement présentées par le discours du Magistère. C'est à la Vérité de rendre le pouvoir vraisemblable.

En réalité, l'inverse est aussi vrai : c'est le pouvoir social, analysable par ses déterminations socio-économiques, politiques et culturelles, qui fonde *la vraisemblance des vérités. Or l'identité n'est pas de l'ordre du vrai mais de l'ordre du vraisemblable.* C'est au *plausible* que se réfèrent les activités identificatoires parce qu'elles sont d'abord réponses et résonances, non d'abord projet et raison. D'où le sentiment de *crise* vécu là même où s'inscrit l'*institution.* Alors que des projets croyants paraissent, en eux-mêmes, toujours réalisables, l'ensemble des normes intériorisées, des habitus d'appréhension des choses, des « modèles » de conduites et de réactions, sur fond de quoi ces projets appuyaient leur vraisemblance, s'est trouvé *décalé de son contexte,* devenant dès lors incompatible. Cette incompatibilité appelle le changement. Mais le changement requiert un minimum de vraisemblance. Or, dans un premier temps, l'acteur, peut-on dire, se trouve désapproprié de sa chanson (c'est la fin de l'enchantement), non qu'il ait oublié son « rôle », mais celui-ci n'est pas vraisemblable dans n'importe quel décor.

Mutatis mutandis, l'expérience de déracinement socio-affectif que font individuellement les chrétiens *en analyse* [8] illustre bien cette expérience globale de perte de la vraisemblance. L'agir chrétien, pour s'identifier comme tel, appelle un ensemble de représentations dont il se conforte et en même temps qu'il récuse : dans un cas comme dans l'autre, c'est bien par rapport à ces représentations qu'il se *situe.* Mais ces représentations mêmes, pour jouer ce rôle d'incitation à agir, doivent s'articuler avec les pulsions qui s'y investissent et, en un certain sens, les maintiennent dans l'*actuel* par leur étayage dans l'*instinctuel.* Fantasmes pour fantasmes, l'univers des représentations s'est reconstruit ailleurs et autrement, déplaçant les images, dévoyant les affects : les « choses » chrétiennes ne sont plus dès lors ressenties que dans leur invraisemblance, douloureuse ou comique selon les cas, marquée du sentiment d'indifférence, voir d'étrangeté. Dans bien des cas, il n'y a pas de haine, pas même du ressentiment : « *on ne s'y reconnait plus* » ;

8. Cf. M. BELLET, **La crise actuelle du christianisme,** Paris, Desclée de Brouwer, 1972.

au sens le plus strict et le plus fort du mot, il y a « désaffection ». Cette conjonction entre les structures cognitives (« s'y retrouver ») et les investissements émotionnels[9] montre bien comment les sujets humains, comme « machines à inférer » de la signification à ce qui leur arrive, fonctionnent, autant que comme déchiffreurs de sens, comme capacité latente et *quasi autonome* de signifier aux choses leur *insignifiance.* Or, dans le cas d'une identité psychosociale partagée par un grand nombre, cette « capacité » est rigoureusement ordonnée au cours des choses, signifiant à une conception trop volontariste des conduites humaines ses illusions à perdre. Advienne une rupture dans l'équilibration *sociale* de l'identification personnelle, et ce sont des pans entiers de cette « édification » qui se défont dans l'insignifiance : ce qui était jusque là « parlant » comme allant de soi, se révèle en la précarité de ses fondements imaginaires obligés et perdus, et « *ça ne parle plus* ». Et quand « ça » ne parle plus, le soi est assigné à un certain silence, en attendant que « ça » redevienne parlant, car, en définitive, « ça » parle toujours : les manières de dire et les manières de voir redeviennent significatives par le réinvestissement des pulsions. La « traversée du désert » est, en même temps, traversée du désir.

III

l'institution d'une nouvelle identité

Ce nécessaire enracinement du représentatif dans le socio-affectif demeure l'un des invariants où prend corps l'*institution* de toute identité, quelle qu'elle soit. Et l'institution est le seul mode possible de réalisation de l'identité car elle est en même temps *référence externe* vis-à-vis de quoi l'on s'identifie en qualifiant quelque chose comme sien. L'institution de l'identité chrétienne, comme agrégat de normes et de conduites portant unité de significations, est déroutée de son cours habituel par l'invraisemblance du référent social. De nouveaux agrégats se présentent, liés à la *vraisemblance de nouveaux référents.* On assiste ainsi, tant sur le plan de la sexualité, de la politique, de la conception de la vie ou de la survie, à l'*institution de nouvelles identités* agrégeant de nouveaux ensembles articulés de normes, de conduites, de représentations. Des éléments de l'identité chrétienne reçue s'y trouvent réintégrés, de maniè-

9. Cf. S. MOSCOVICI, **Introduction à la Psychologie sociale,** 2 vol., Paris, Larousse, 1972-1973.

re diverse, souvent confuse. Mais, en tout état de cause, le phénomène de l'institution demeure bel et bien *fondateur.*

On peut vérifier cette permanence quand on voit, par exemple, le *devoir de critique* devenir l'une des normes intériorisables (c'est-à-dire passant de la prescription formelle à la « nature des choses » du type « ça va de soi », ce qui représente le point d'aboutissement extrême de la norme puisqu'elle tangente dès lors le « normal » et donc, à la limite, se fond dans l'inaperçu) de nouvelles identités, depuis celle des « chrétiens-critiques » jusqu'à celle des militaires encouragés par le règlement à la désobéissance... en certaines circonstances nationales exceptionnelles. Le rapprochement des deux cas est plus pittoresque que pertinent. Cependant, dans l'un et l'autre cas, avec une portée fort différente bien sûr, il s'agit d'*introduire dans la représentation* un élément de *métastabilité*[10]. L'analogie physique est ici intéressante pour désigner l'aptitude d'un ensemble à modifier son état par un changement élémentaire susceptible d'instaurer un nouvel état de l'équilibre : on voit qu'il ne s'agit plus dès lors de se contenter du couple *stabilité-instabilité* pour rendre compte du changement. Mais on voit en même temps combien l'*institution de l'attitude critique* comme norme devient le butoir paradoxal où l'exercice de la critique se « réalise », c'est-à-dire, au double sens du mot, rencontre sa seule chance d'être autre chose que gesticulation et cri, et renonce en même temps à sa négativité instituante par son érection en norme commune. Ce ne peut être que la *vraisemblance contextuelle* d'une société « critique » qui assure à une restructuration « critique » de l'attitude « chrétienne » sa plausibilité.

Une des données déterminantes dans l'instauration de nouvelles identités sera évidemment constituée par la perte de contrôle du christianisme institué sur les populations traditionnellement sujettes à son emprise privilégiée et en particulier *l'enfance.* Non que des « objets » chrétiens ne continueront pas à circuler et à alimenter la culture. Mais cette circulation est désormais *erratique* ou, pour reprendre l'expression de M. de Certeau, « *folklorisée* »[11]. L'*incroyance massive des enfants* sera, sans doute, le phénomène déterminant des années qui viennent, avec l'absence des influences chrétiennes instituées aux stades les plus précoces de l'identification. De plus en plus la rencontre avec le christianisme

10. Cf. G. SIMONDON, **L'Individu et sa genèse physico-biologique**, Paris, P.U.F., 1964, p. 237.
11. M. de CERTEAU, « La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine », **Esprit**, n° 39, 1971, pp. 1177-1214.

s'effectuera *après* que se soient instituées les identités psychosociales du plus grand nombre en leurs bases subjectives comme en l'humus culturel commun. Mais il n'est peut-être pas sans intérêt de retrouver par là une capacité *instituante* de fonctionner désormais, et pour un certain temps, *en rupture de vraisemblance,* compte tenu de ce que les « traînes » folklorisées du christianisme ne permettront pas d'instaurer une pure position de rupture, compte tenu aussi qu'il est de l'essence des sociétés d'assimiler l'invraisemblable et de le rendre précisément *identifiable* et *identificateur.* Et l'histoire alors continue.

IV

pour une définition de l'identité psychosociale

On peut tenter, en terminant, — et en espérant par là que les développements qui précèdent induiront la définition et la préserveront de la scolastique —, de définir, à partir de Miller[12], l'identité psychosociale par une double référence :

— *diachroniquement,* référence au processus par lequel le développement psychosocial d'un être humain fait surgir progressivement une représentation de soi et du monde à la fois fantasmatique et vraisemblable ;

— *synchroniquement,* référence au processus par lequel cette représentation constitue une négociation métastable avec les normes des groupes d'appartenance intériorisées au cours de l'existence et particulièrement de l'éducation. Cette négociation a pour résultat de rendre l'identification de soi socialement *légitime* et *plausible.*

Cette tentative appelle quelques commentaires que l'on proposera ci-après :

1) « *développement psychosocial* ». Avec Wallon et Piaget[13] on considère les deux termes comme théoriquement et pratiquement indissociables. Il n'y a d'identité pour un sujet que par inscription

12. D. R. MILLER, « The Study of social Relationships : situation, identity and social interaction », dans S. KOCH, **Psychology : a study of a science,** New-York, Mc Graw, 1963, vol. V.

13. H. WALLON, « Les milieux, les groupes et la psychogenèse de l'enfant », **Cah. intern. Sociol.,** XX, 1954, pp. 2-13 ; J. PIAGET, « Problèmes de la psycho-sociologie de l'enfance », dans G. GURVITCH, **Traité de Sociologie,** 2 vol., Paris, P.U.F., 1960, vol. 2, pp. 229-254.

de soi dans un contexte intersubjectif fondateur où se réalisent l'*assimilation* à des modèles ou à des objets et en même temps la *différenciation* d'avec eux. Ces processus d'identification sont spécifiés par le milieu, la classe sociale, les caractéristiques familiales, etc.

2) « *surgir progressivement* ». La « progression » n'est pas d'abord une maturation aux étapes dictées par une « normalité » biologique autonome. Elle est assurée fondamentalement par les phénomènes d'« imprégnation » qu'effectuent les comportements non verbaux et verbaux de l'entourage humain en leur fonction de *déclencheur.* L'apprentissage des réponses *convenables au contexte* est en même temps apprentissage des *manières de voir,* un objet n'étant en définitive que « *du comportement cristallisé* »[14]. Piaget a montré expérimentalement que percevoir les choses, c'est mettre progressivement en place un système d'illusions utiles[15].

3) « *représentation à la fois fantasmatique...* ». La conscience n'est possible que par le rôle anticipateur du fantasme. Etayé à l'origine sur des besoins de survie, le désir prend son autonomie et s'invente des objets et des relations imaginaires qu'il intériorise. Il y a en ce phénomène la racine même de l'identification et d'une perception de soi et du monde sous le signe du *bon* et du *mauvais*[16]. Toutes les représentations ultérieures s'enracinent dans cette « appréciation » initiale des choses. Toute « figure » nouvelle (Dieu, l'Eglise, par exemple) ne peut entrer en résonance dans l'univers interne d'un sujet qu'investie à travers les persistances archaïques des figures paternelle et maternelle, sans qu'il soit possible, le plus souvent, de déceler l'orientation que ces résidus impriment à l'identification en cours.

4) « *... et vraisemblable* ». La représentation qu'un sujet ou qu'un groupe de sujets se font de soi, constamment articulée sur le contexte, opère une fantasmatisation de ce dernier. L'image de soi est d'emblée porteuse d'une cosmogonie et d'une eschatologie implicites. Un « monde mental » double le monde effectivement croisé (comme la *Welt* double l'*Umgebung*[17]), assimilant et reconstruisant les indices que ce dernier fournit. Mais cette reconstruction est elle-même *dictée* par la perception *apprise*

14. J. NUTTIN, **La Structure de la personnalité,** Paris, P.U.F., 1965.
15. J. PIAGET, **Les mécanismes perceptifs,** Paris, P.U.F., 1962.
16. Cf. M. KLEIN, « A propos de l'identification », **Envie et gratitude,** trad., Paris, Gallimard, 1968.
17. Cf. F.J.J. BUYTENDIJK, **L'Homme et l'animal, essai de psychologie comparée,** trad., Paris, Gallimard, 1963.

du contexte qui fixe les limites du vraisemblable et en induit les modalités de mise en œuvre.

5) « *une négociation métastable* ». Empruntée par Simondon[18] au domaine de la Physique, la notion de métastabilité permet de dépasser l'opposition trop simple entre équilibre stable et équilibre instable. La métastabilité indique qu'il demeure une certaine « incompatibilité » latente entre la représentation que l'on a de soi et du monde et qui tend vers la stabilité, et l'ensemble des influences et des déterminations dont cette représentation constitue la résultante. Un exemple nous en est fourni par l'identification de soi par rapport aux *classes d'âge* et à leur image sociale : le seuil où s'établit le passage de l'identité « jeune » à l'identité « vieux » se joue par une rééquilibration de données dont aucune n'est déterminante en elle-même.

6) « *avec les normes des groupes d'appartenance* ». Il n'y a jamais, bien sûr, identification de soi par l'intermédiaire d'*un seul* groupe d'appartenance. Il y a toujours entrecroisement d'identités, non sans contradictions parfois. Celui qui s'identifie ou est identifié comme « chrétien » peut l'être aussi par ses attaches raciales, nationales, de classe, par son âge, son sexe, sa profession, ses loisirs, sa taille ou son éventuelle calvitie, toutes appartenances qui rendent plausible en sa bouche une expression du type « *Nous les...* »[19]. Ces groupes ne constituent pas d'abord des catégories objectives de classement, mais essentiellement des *ensembles de normes spécifiques.* On ne parlera d'*identité* que lorsqu'on constatera à travers des comportements une intériorisation de ces normes qui deviennent dès lors « *art et manière de faire certaines choses* », définition même proposée par Kœnig pour caractériser l'*institution*[20].

7) « *socialement légitime et plausible* ». Ainsi l'identité constitue un phénomène social susceptible d'être « *décliné* » à travers des codes et des rituels sociaux objectifs (carte d'identité, déclarations et fiches d'état civil, recensements, « signalement »). Elle n'est cependant pas séparable de son envers subjectif, le *sentiment d'identité* qui exprime la manière, le plus souvent immédiatement vécue, par laquelle une qualification

18. G. SIMONDON, **L'Individu et sa genèse physico-biologique,** Paris, P.U.F., 1964.

19. Cf. M. ZAVALLONI, « L'Identité psychosociale, un concept à la recherche d'une science », dans S. MOSCOVICI, **Introduction à la Psychologie sociale,** 2 vol., Paris, Larousse, vol. 2, 1973, pp. 246-265.

20. R. KOENIG, **Sociologie,** trad., Paris, Flammarion, 1972.

appartient au soi propre (breton, chrétien, marin pêcheur, syndiqué, de quarante ans, barbu, divorcé...), le soi ne pouvant être appréhendé sans que cette qualification n'entre en résultante avec d'autres pour constituer une certaine image usuelle du soi[21]. Mais cette image, en même temps qu'elle est perçue comme *singulière* et déclarée telle (« *c'est bien moi, ça...* ») ne trouve sa légitimation et donc la permanence de son usage dans une référence *plurielle* qui se diffracte en un grand nombre de « nous les... » (« *nous les bretons* », « *nous les chrétiens* », « *nous les marins pêcheurs* », « *nous les syndiqués* », « *nous les barbus* », etc.) qui rejoignent les portraits-robots, les stéréotypes, les idéaux supposés des groupes d'appartenance, eux-mêmes intériorisés en habitus mentaux ou, selon l'expression de T. Parsons, en *need disposition* (« disposition de besoin »)[22]. Car le paradoxe de l'identité psychosociale c'est de jouer, dans le même temps et indissociablement, dans deux directions contradictoires : elle ne peut se signifier à elle-même que dans un mouvement d'*appropriation* centré sur le soi naïvement fantasmé comme *suppositum sui* susceptible de se voir attribuer des qualifications diverses. Mais cette appropriation n'est effective que lorsqu'elle s'accompagne de son contraire, l'*appartenance.* Je m'approprie telle qualification comme m'identifiant en signifiant que j'appartiens à un ensemble humain de référence et à la typologie qu'il contrôle, assurant ainsi la stabilité de cette identité. Cette signification d'appartenance ne doit pas cependant être confondue avec l'adhésion consciente et organisée. L'intériorisation des normes instituées, véritable matrice de l'identité personnelle, prévient, sous-tend les entreprises de la conscience. Elle leur survit tout autant. La conscience de l'*identité* d'ailleurs, à la différence du sentiment d'identité, n'intervient que lorsque augmente l'incompatibilité entre les représentations subjectives et les indices produits par le contexte, jusqu'à franchir un certain seuil critique où se révèle la *crise.*

daniel hameline

21. Cf. E.H. ERICKSON, « The problem of ego Identity », dans M. STEIN, A. J. VIDICH, D. N. WHITE, **Identity and anxiety,** Glencoe, Free Press, 1963.
22. Cf. R. KOENIG, **op. cit.,** 1972, p. 177.

rites, pratiques et identité chrétienne

perspective sociologique

Les rites jouent un rôle important dans la détermination de l'identité chrétienne. Si, pour le groupe Eglise, il s'agit de toucher une clientèle de plus en plus homogène tout en insistant sur la spécificité du produit proposé, pour les chrétiens, il s'agit de se repérer et d'être repérés comme tels. Autrefois, les rites étaient homogènes, mais ne recouvraient pas nécessairement un sens vécu univoque ; leur universalité matérielle constituait cependant un facteur de repérage social important. Aujourd'hui, les rites et pratiques tendent à se diversifier dans leur matérialité sans que l'on puisse en déduire une amplification de la diversité de leur sens vécu. Toutefois, l'hétérogénéisation des rites et pratiques, d'une part, réduit la capacité de contrôle de l'autorité ecclésiale et, d'autre part, risque de déstructurer l'identité du groupe qui trouvait sa vraisemblance dans l'appui qu'elle prenait sur ces gestes concrets. En effet, les gestes de la vie quotidienne, qui peuvent paraître anodins à une lecture spontanée, permettent, en réalité, de véhiculer des significations profondes dont la conscience échappe largement aux acteurs, mais qui n'en sont pas, pour autant, moins efficientes et moins importantes pour asseoir l'identité.

Envisagée dans une perspective sociologique, l'identité revêt un double aspect. Il s'agit, tout d'abord, d'un *aspect subjectif* qui suppose une autodéfinition et qui engendre le sentiment d'être, et d'être sujet de création, à partir de la combinatoire d'une pluralité d'éléments ; en-dehors de l'existence de ce sentiment, l'individu risque de sombrer dans la folie. L'identité contient, en outre, un *aspect objectif* que l'on peut définir comme recouvrant divers rôles, préalablement définis (père, employé, automobiliste, sportif...) ainsi qu'un ensemble de comportements et de signes extérieurs, liés à l'exercice de chacun de ces rôles et en favorisant le repérage : ces rôles constituent ainsi des identités « typifiées », pour reprendre le langage de Berger, que chaque société propose à l'assomption de ses membres[1].

1. P. L. BERGER, Th. LUCKMANN, **The social construction of reality**, New-York, A Doubleday Anchor Book, 1967.

Entre ces deux aspects de l'identité existe une certaine tension dans la mesure où l'individu ne trouve, en fait, son identité subjective qu'à travers l'adoption d'un certain nombre des modalités sociales préexistantes. Ainsi, pour s'identifier comme « homme » faut-il adopter divers comportements définis comme masculins, que ce soit dans le domaine professionnel, dans le choix des activités de loisirs, des vêtements, ou encore dans les préférences marquées dans les sujets de conversation ou dans l'expression des sentiments.

Cette rencontre entre les deux aspects constitutifs de l'identité conduit souvent à ce que, en sociologie, plutôt que de parler de l'identité comme telle, on s'intéresse davantage aux modèles préexistants, socialement définis, d'identité objective, en vue de mesurer la conformité et la déviance des comportements concrets par rapport à ces modèles ou en vue de mesurer le degré de contrainte ou d'aliénation qu'ils entraînent[2].

Cet article voudrait poser le problème de la fonction des rites dans l'identité chrétienne ; il se situe donc très explicitement au niveau de l'aspect objectif de celle-ci. Dans cette perspective, il nous faut expliciter tout d'abord ce que nous entendons par « identité chrétienne ».

I

identité du groupe église - identité des chrétiens

Le problème de l'identité chrétienne peut se poser à *deux niveaux* : au niveau de l'*identité du groupe,* au niveau de l'*identité des chrétiens.* Si c'est à ce deuxième aspect que nous accorderons le plus d'attention, nous allons cependant dire quelques mots du problème de l'identité du groupe, car l'un et l'autre sont étroitement liés, au moins dans leur origine.

2. Cette problématique considérant l'identité de l'individu comme constituée par la somme des rôles sociaux préexistants assumés par celui-ci (rôle d'époux, de père, de professeur, de membre de tel parti politique,...) a suscité, dans les années 50, un important débat centré sur la question de savoir quel est le principe unificateur de ces divers rôles. G. H. MEAD a répondu à cette question dans son ouvrage intitulé **Mind, Self and Society,** en distinguant le « Je » et le « Moi » : « Je » étant le principe unifiant et « Moi », l'assemblage plus ou moins cohérent des modèles sociaux préexistants assumés par l'individu. D'autres auteurs ont situé le principe unifiant dans un des rôles de l'assemblage, considéré comme rôle-clé, vu son importance stratégique pour la société et donc pour l'individu. Par ailleurs, la théorie des rôles a vu le principe unifiant dans le désir de l'individu de ressembler soit à son groupe d'appartenance, soit à son groupe de référence.

1 identité du groupe église

L'autonomisation des différentes sphères constitutives de la vie quotidienne et la dominance de l'économique sur toutes celles-ci ont conduit à la dissociation de l'Eglise et de l'Etat et, en conséquence, à l'apparition d'un *marché religieux*, comme disent Berger et Luckmann[3], rendu possible par le fait que l'Etat ne soutient plus de son pouvoir coercitif les anciens monopoles religieux. Ainsi naît le pluralisme que l'on retrouve à deux plans différents : d'une part, au plan de la coexistence (au moins potentielle) de différents groupes religieux dont aucun n'a (au moins théoriquement) plus de poids social que les autres et ne s'impose à la manière d'une réalité objective indiscutable pour tous ; d'autre part, au plan de la coexistence de différentes tendances au sein d'une même Eglise[4].

Il est donc désormais possible de voir coexister différents groupes religieux — Eglises ou sectes — dont aucun n'est à même de revendiquer l'appui officiel et explicite de l'Etat, et dont aucun n'entretient avec celui-ci cette connivence profonde qui permettait autrefois d'assimiler l'homme « sans foi » à l'homme « sans loi ». Dès lors, ces divers groupes religieux se trouvent en concurrence, non seulement l'un avec l'autre, mais également avec des groupes non religieux et avec la société civile elle-même — par exemple, au niveau des services proposés à la « clientèle », tels que écoles, hôpitaux, etc., dont il convient dès lors de préciser ce qui en fait la spécificité[5].

Cette situation de concurrence conduit l'Eglise à se poser le problème de son identité en tant que groupe. Autrement dit, la perte du monopole que lui assuraient le soutien de l'Etat et la confusion de l'ordre religieux et de l'ordre civil, la contraint à s'interroger sur la spécificité du « produit religieux » qu'elle offre à une clientèle dont la fidélité n'est désormais plus chose acquise de façon irrévocable. Cette recherche

3. P. L. BERGER et Th. LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », **Archives de Sociologie des Religions**, n° 23, janv.-juin 1967, pp. 117-127.
4. Sur la question de savoir si ces tendances peuvent être vues comme capables de conduire à des partis, cf. L. VOYE et J. REMY, « Eglise et partis : le champ religieux peut-il s'organiser à la manière du champ politique ? », **Lumen Vitæ**, vol. 28, 1973, n° 4, pp. 609-616.
5. Sur le problème de la spécificité des hôpitaux catholiques, cf. DHOOGHE, **Sociologische dimensies van de ziekenhuispastoraal**, (Dimensions sociologiques de la pastorale des hôpitaux), C. S. R. O., Fakulteit der Godeleerdheid, K. U. L., 1970.

d'identité à travers la spécificité du produit est d'autant plus malaisée à concrétiser que l'on est passé d'une société graphiquement schématisable en forme de L (peu de personnes à niveau de vie élevé, tant matériellement que culturellement ; une masse à faible niveau de vie) à une société en forme de cloche (peu de personnes à niveau de vie élevé et à niveau de vie faible, et un très grand nombre de personnes à niveau de vie moyen).

Cette dominante quantitative des strates moyennes fait de celles-ci le critère de référence qualitative : c'est cette clientèle, représentant le grand nombre, qu'il s'agit d'atteindre. Chaque groupe religieux tend donc généralement à se penser avant tout en fonction de cette clientèle et non pas en fonction d'une élite ou des marginaux.

C'est donc un paradoxe qui guide la quête de l'identité de l'Eglise se considérant comme groupe ; il s'agit, en effet, de répondre aux attentes d'une clientèle de plus en plus homogène, tout en insistant sur la spécificité du produit religieux proposé ; cela explique, selon Berger et Luckmann, pourquoi « *la situation pluraliste est devenue non seulement l'ère œcuménique* », mais aussi l'occasion nécessaire de la « *redécouverte des héritages confessionnels* »[6].

Dans cette recherche de son identité à travers une spécificité susceptible de rencontrer les attentes du public, l'Eglise est amenée à déplacer de plus en plus le champ de ses préoccupations de la sphère publique à la sphère privée : la dominance de l'économique ayant réduit la fonction de l'Eglise en tant que garant de la cohésion sociale, l'Etat se désintéresse de plus en plus des problèmes religieux et relâche les contraintes qu'il exerçait en ce domaine, suite à la motricité sociale de l'Eglise. Celle-ci peut donc se développer de façon plus autonome, mais passe d'une situation d'imposition à une situation de choix au fur et à mesure que le religieux cesse d'appartenir à la sphère publique pour s'intégrer au plan de la vie privée[7].

Or, la « vie privée » se définit, entre autres, par la maîtrise interactionnelle de l'individu ou du groupe concerné, qui revendique le droit d'agir et de penser « à sa manière » sans qu'une autorité extérieure à lui-même puisse avoir un quelconque droit de regard et, moins encore, de contrôle sur les choix opérés et sur les modalités concrètes d'expres-

6. P. L. BERGER et Th. LUCKMANN, **op. cit.**, p. 123.
7. L. VOYE, « Liaison entre la religion et les fonctions culturelles de la famille », **Social Compass**, XVI/3, 1969, pp. 355-368.

sion d'autodétermination [8]. Rien d'étonnant dès lors à ce que, au-delà de la recherche d'identité que poursuit l'Eglise en tant que groupe confronté à d'autres systèmes globaux de légitimation et de symbolisation, il se développe, à l'intérieur de cette Eglise, une pluralité de tendances, qui place les membres de ce groupe devant le problème de leur identité chrétienne. Tel est donc le second aspect du problème de l'identité ; il constitue l'élément central de notre réflexion.

2 identité des chrétiens

Si l'aspect objectif de l'identité se réfère à l'adoption de rôles et de gestes socialement prédéfinis, l'identité chrétienne, considérée dans ses éléments objectifs suppose divers modèles de comportements préexistants, reconnus socialement et permettant au chrétien de s'identifier et d'être identifié. Il en est ainsi, par exemple, de gestes tels que l'assistance à la messe, le signe de croix, la confession,...

Dès ce moment, nous voudrions faire remarquer que les rites chrétiens définissables comme rites de passage (baptême, mariage et enterrement religieux et, à un moindre degré, confirmation), ne nous paraissent guère jouer cette fonction de repères d'une identité chrétienne dans les pays d'Europe occidentale, dits parfois de « chrétienté », tels la France, la Belgique, l'Italie ou l'Espagne.

En effet, l'absence, dans ce contexte, d'autres rites de passage que ceux institués par l'Eglise, conduit à ce que ces rites soient suivis aussi bien par des non-chrétiens que par des chrétiens, soucieux de marquer les moments importants de l'existence par des gestes à caractère festif sans, pour autant, qu'ils veuillent nécessairement signifier par là une quelconque appartenance à l'Eglise : c'est la fonction sociale de répérage, et non la signification religieuse du geste, qui est recherchée [9].

Ceci est d'autant plus important à souligner que (et nous reviendrons sur ce point) l'Eglise hiérarchique tend parfois à définir comme chrétiens tous les baptisés, alors qu'un certain nombre de ceux-ci ne s'identifient

8. J. REMY, « La dichotomie privé-public dans l'usage courant : fonction et genèse », **Recherches Sociologiques**, vol. IV, nº 1, 1973, pp. 10-38.
9. Pour illustrer ce propos, on peut se référer à l'exemple du diocèse de Liège où, en 1966, le taux de baptême est de 92,1 %, le taux de mariage religieux de 79,5 % et le taux d'enterrement religieux de 77,2 %, alors qu'à la même époque, la pratique dominicale n'atteint que 33,9 %. Cf. L. VOYE, « Religion et vie liégeoise », **Revue de la Société d'Etudes et d'Expansion**, nº 256, sept. 1973, pp. 397-424.

pas comme tels. Ce fait souligne le décalage pouvant exister entre, d'une part, la logique qui a commandé la production de ces gestes et qui continue à régir la façon dont, généralement, la hiérarchie de l'Eglise les conçoit et, d'autre part, la logique qui intervient au moment de l'appropriation de ces gestes par des individus et des groupes pouvant leur attribuer des significations autres que celles prévues par l'Eglise.
Cette différence apparaissant entre les rites de passage et divers autres rites et pratiques de l'Eglise, tels que messe dominicale, abstinence, confession, rite pascal,... se marque encore d'une autre manière qui se situe au centre de notre propos. Alors que l'on constate généralement aujourd'hui que l'adoption des rites de passage s'étend à un public de plus en plus large (on remarque quasi partout une hausse des taux de baptêmes, mariages religieux, enterrements religieux et même confirmations, dans la séquence de la communion solennelle), on note, simultanément, soit une réduction, soit une diversification des autres rites et pratiques : diminution sensible du taux de pratique dominicale, hétérogénéité des lieux de celle-ci et de la matérialité de la messe, hétérogénéité des comportements en matière politique et en matière de morale familiale, etc. Ainsi, alors que les rites de passage qui génèrent ou confirment l'identité sociale sont de plus en plus observés (le fait qu'il s'agit de rites religieux s'explique par l'absence de substituts valables[10]), les rites perçus comme spécifiquement indicateurs d'identité chrétienne se révèlent dans un état de crise qui se traduit soit par leur abandon, soit par l'hétérogénéisation de leur matérialité. Il en résulte un éclatement de l'identité objective du groupe et, en conséquence, un malaise pour l'individu dans la quête personnelle de son identité chrétienne.

II

de l'homogénéité à l'hétérogénéité des rites et pratiques

A ce point du raisonnement, on peut se demander si la diversification des rites et pratiques dans leur matérialité entraîne automatiquement la diversification des identités subjectives. Autrement dit, est-ce parce que

10. On peut expliquer partiellement ce recours croissant aux rites de passage religieux à la fois par la hausse du niveau de vie qui permet d'entourer la formalité administrative d'une fête exprimant toute une symbolique et par le besoin de recréer des festivités dans le cadre de la société actuelle, notamment pour manifester les événements interpersonnels.

les chrétiens renoncent à ou transforment leurs pratiques concrètes qu'ils veulent signifier, du même coup, qu'ils ne se reconnaissent plus comme chrétiens ou qu'ils conçoivent différemment leur identité chrétienne, subjectivement entendue ?

1 homogénéité des rites et pratiques, et sens vécu

Pour répondre à cette interrogation, la référence à ce qui se passait autrefois est particulièrement éclairante.

Jusqu'il y a environ dix ans, l'Eglise hiérarchique imposait aux chrétiens des rites matériellement très homogènes et leur recommandait des pratiques concrètement décrites[11]. Il en allait ainsi, par exemple, de l'obligation d'assistance à la messe dominicale ou encore des règles de la morale familiale. Or, si la hiérarchie de l'Eglise attribuait à cette homogénéité matérielle des rites et des pratiques, une signification profonde, elle aussi homogène, au moins potentiellement, il est patent, d'une part, que ces règles de comportements étaient diversement suivies, en fait, par les chrétiens (la morale familiale, par exemple, souffrait de très nombreux écarts) et d'autre part, qu'au respect de l'homogénéité des rites dans leur matérialité correspondait une diversité plus ou moins grande des sens vécus attribués à ces rites.

Cette diversité de contenus portée par un même geste s'explique par la capacité de polysémie des gestes, c'est-à-dire par leur capacité d'être porteurs de significations multiples à travers la permanence de leur matérialité. Il en va ainsi, par exemple, de la pratique dominicale qui, indépendamment de la volonté explicite du pouvoir organisateur, est porteuse des circonstances, des acteurs, des objets... auxquels elle a été associée tout au long de son histoire, et qui continuent à la colorer de l'une ou l'autre manière, même si leur mémoire s'est estompée. Cette sédimentation qui s'est faite autour de la pratique dominicale conduit à ce que celle-ci recouvre une pluralité de significations pouvant s'accommoder de divers types de combinatoires. Ainsi, par exemple, alors qu'aux Etats-Unis, la pratique dominicale peut être un signe privilégié d'appartenance à un milieu populaire national, dans un pays comme la Belgique, la pratique dominicale reste encore souvent lue comme signe

11. Sans doute, la réflexion théologique portant sur le changement des rites est-elle plus ancienne, mais ce n'est qu'à partir de Vatican II qu'il y a eu légitimation publique du changement et apparition de celui-ci dans la quotidienneté.

d'appartenance ou de solidarité avec le milieu bourgeois. Une telle diversité de significations attribuées à un même geste concret, ne peut se comprendre qu'à partir de circonstances historiques spécifiques qui ont associé la pratique avec d'autres types de comportements et la laissent marquée de la sorte, sans que l'autorité hiérarchique ait pu empêcher ces liaisons.

Si des rites et des comportements, édictés par l'autorité de l'Eglise, peuvent ainsi véhiculer des significations non prévues par celle-ci et relevant de domaines extra-religieux, ces rites et comportements peuvent également revêtir, pour les chrétiens, des significations diversifiées au plan religieux lui-même. De récents sondages effectués en Belgique ont ainsi révélé que la célébration eucharistique ne recevait pas une définition identique chez tous les pratiquants interrogés ; pour les uns, il s'agissait d'une rencontre purement symbolique d'une communauté, elle aussi symbolique ; pour d'autres, elle ne s'expliquait que par la transubstantiation que les uns voyaient presqu'en termes biochimiques, tandis que les autres l'interprétaient en termes symboliques.

On le voit : ni au plan des associations externes au champ religieux, ni au plan des significations internes à celui-ci, l'homogénéité du rite n'est garante de l'homogénéité du sens vécu par les chrétiens[12].

Il est en outre intéressant de se demander ce qui en est du côté des non-chrétiens, car si les rites et comportements objectivent l'identité du groupe et de ses membres, ils objectivent également l'identité du non-groupe et des membres de celui-ci. Tout comme on vient de constater que la participation à des rites homogènes ne permettait pas de supposer la similitude des sens vécus de ceux-ci, la non-participation ne recouvre pas, elle non plus, une seule signification. Ainsi, si l'on poursuit l'explicitation de l'exemple de la pratique dominicale, on peut constater que la non-observance de celle-ci prend des sens divers : par exemple, dans certaines régions, autrefois et, actuellement parfois encore, en milieu rural surtout, le fait que les hommes restent en dehors de l'église bâtiment durant la messe et se rassemblent sur la place ou au café, peut être vécu comme une manifestation d'identité chrétienne subjectivement entendue ; par contre, la non-assistance à l'office dominical de nombre d'instituteurs français peut traduire un profond anticléricalisme et une volonté de témoigner de la laïcité.

12. Pour un développement de ce thème, cf. L. VOYE, **Sociologie du geste religieux,** De l'analyse statistique de la pratique dominicale en Belgique à une interprétation théorique, Bruxelles, Ed. Vie ouvrière, 1973.

Ainsi, la messe dominicale, dans son homogénéité matérielle, pouvait-elle recouvrir des significations vécues différentes, tant pour les participants que pour les non-participants. Ceci ne signifie pas, toutefois, que l'homogénéité du rite avec son acceptation, son refus et les variations de son sens profond, ne revêtait pas une signification importante pour l'identité des individus et des groupes — notamment pour supputer les solidarités diffuses et les allégeances prévisibles de ceux-ci, lesquelles se situent en dehors du champ de maîtrise de l'autorité religieuse, mais n'en sont pas moins socialement très significatives. Comment, à partir de cette constatation faite en regardant le passé, peut-on interpréter ce qui se passe aujourd'hui ?

2 hétérogénéité des rites et pratiques, et sens vécu

Depuis quelque dix ou quinze ans, la hiérarchie de l'Eglise ne peut empêcher le développement, au sein de celle-ci, d'une pluralité de comportements, de définitions de rôles et de rites. Dès lors, à l'intérieur de l'Eglise, voit-on apparaître divers groupes qui s'attribuent le pouvoir de définir des comportements, des rôles et des rites qui se distinguent les uns des autres, soit par le sens profond qui leur est attribué, soit par leur matérialité, soit par les deux à la fois.

Si l'on se limite à la matérialité des rites et des pratiques, objet de notre analyse, on constate, par exemple, que la messe se diversifie dans sa présentation matérielle : le décor de l'église, la place de l'officiant et des fidèles, le nombre d'officiants, la langue utilisée, la durée de l'office, le moment de l'office (samedi soir, dimanche matin ou soir), les séquences « à genoux, debout, assis », le contenu des prédications, les chants, ... diffèrent d'une église à l'autre, voire dans une même église, d'un dimanche à l'autre ou d'un office à l'autre. Et cette apparition d'une hétérogénéité dans la matérialité du rite, que nous venons d'illustrer à partir de la pratique dominicale, se retrouverait de la même manière dans bon nombre d'autres rites et pratiques : pèlerinages, prières avant et après les repas, office pascal... mais aussi morale familiale, éducation, œuvres caritatives, etc.

Face à cette transformation, on peut schématiquement ramener à quelques grandes catégories tous les groupes qui apparaissent. On trouve tout d'abord des groupes et des individus estimant qu'il faut maintenir ou plutôt rétablir une homogénéité de la matérialité des rites et pratiques et qui se fondent, pour appuyer leur thèse, sur l'affirmation de l'universalité de l'Eglise et sur la nécessité d'une autorité incontestée qui

édicte des règles ne tolérant aucune déviance d'application ; généralement, ces groupes prônent un retour aux rites du passé, en insistant sur l'exigence de continuité. D'autres groupes, ensuite, considèrent qu'il convient de diversifier les rites en tenant compte de la diversité des milieux sociologiques auxquels ils s'adressent ; pour ces groupes, c'est à travers des rites matériellement distincts que ces différents milieux vont être susceptibles de se rejoindre au plan des significations profondes. Subsidiairement, quant au dynamisme de leur point de vue, mais primordialement sans doute, quant à leur nombre, d'autres groupes encore se sentent tiraillés entre ces deux tendances, soit parce qu'ils déplorent l'apparition d'une pluralité de rites, mais la considèrent comme inévitable, soit parce qu'ils attendent une prise de position radicale de la part de la hiérarchie, s'exprimant de façon concrète et non ambiguë, soit encore parce qu'ils se sentent marginaux et incompétents dans les débats qui opposent les diverses tendances existantes, soit enfin parce qu'ils ne disposent pas d'une capacité de poser un choix informé en la matière.

Cette situation appelle les remarques suivantes.

Premièrement, on constate qu'autrefois, l'homogénéité matérielle des rites ne se doublait pas nécessairement de l'homogénéité du sens vécu de ceux-ci, même si telle était l'intention de la hiérarchie ; actuellement, on peut se demander si l'hétérogénéité des rites traduit une hétérogénéité du sens vécu et des sens subjectifs différents d'une même identité chrétienne, voire diverses manières de concevoir subjectivement cette identité ou si, au contraire, c'est précisément à travers l'hétérogénéité des rites que s'unifie, au plan subjectif, l'identité chrétienne (dans la mesure où cette unification est possible).

Ceci nous amène à notre seconde remarque. En effet, on peut constater que l'identification à l'une ou à l'autre tendance s'exprimant dans l'une ou l'autre forme de rite, repose non pas sur l'appartenance (ou, éventuellement, la référence) à des sous-groupes d'Eglise, mais bien plutôt à des sous-groupes sociologiques déterminés, par exemple, à partir de l'insertion culturelle régionale, du caractère plus ou moins intellectuel des préoccupations, de la tendance plus ou moins autoritariste du milieu familial, du choix politique, de l'attitude adoptée à l'égard du Tiers-Monde ou de la politique sanitaire, etc.

Il semble donc, que l'hétérogénéité des rites et pratiques, indicateurs de l'identité objective, ne peut automatiquement faire conclure à l'hétérogénéité de l'identité subjective : on peut « se sentir et se dire chrétien » à travers des pratiques différentes ; plus encore, le caractère de chrétien peut servir de légitimation à des pratiques différentes, voire oppo-

sées. Cependant, cette diversité des rites et des pratiques est perturbante à trois niveaux.

3 les troubles créés par la diversité des rites et pratiques

Tout d'abord, la diversité des rites et des pratiques s'avère souvent problématique pour la hiérarchie de l'Eglise qui perd ainsi une partie de sa capacité de maîtrise et une partie de son pouvoir d'imposition dans la mesure où certains groupes, tout en s'affirmant chrétiens, prétendent choisir leurs modalités rituelles et leurs modalités de pratique et interpréter, selon leur propre sensibilité et les problèmes concrets de leur vie quotidienne, l'enseignement de la hiérarchie de l'Eglise ; en outre, de telles revendications, une fois qu'elles sont concrétisées, enlèvent à celle-ci, la capacité de contrôle que lui donnait l'homogénéité des pratiques et des rites, mais qui — il est important de le rappeler — ne lui donnait aucune maîtrise du sens subjectif attribué à ces rites et pratiques.
Deuxièmement, la diversification des rites et pratiques trouble nombre de chrétiens : ceux qui affirment l'exigence d'une homogénéité des rites et pratiques et considèrent qu'il revient à la seule hiérarchie de l'Eglise le droit et le pouvoir d'en définir les modalités — les seuls chrétiens dignes de ce nom étant dès lors ceux qui obéissent inconditionnellement, sans s'arroger le moindre droit d'interprétation ; ceux que l'âge, le caractère individuel, la formation, le type d'activité professionnelle, le milieu de vie,... inclinent à rechercher la sécurité dans l'habitude ou tout au moins, dans la soumission à des règles concrètes, édictées de façon précise et évitant un choix et une responsabilité personnels.
Enfin, il n'y a pas qu'à l'intérieur de l'Eglise que la pluralité des rites et des pratiques jette un certain trouble. En effet, nous avons déjà fait remarquer que, en tant que données objectivées, les rites et pratiques permettaient de repérer et d'identifier les membres d'un groupe — en l'occurrence, les chrétiens. Or, à partir du moment où éclate l'homogénéité des gestes observables, l'image du chrétien tend elle aussi à éclater, si bien qu'il est désormais très malaisé de distinguer les chrétiens des non-chrétiens, tant les uns et les autres participent aux mêmes groupements et adoptent, à quelques exceptions près, les mêmes pratiques. Cette dégénérescence des points de repère semble toutefois peu dommageable pour une société qui, nous l'avons vu, se désintéresse de la religiosité de ses membres et abandonne celle-ci au libéralisme de la vie privée, sans plus lui imposer les ensembles préfabriqués et autori-

taires de réponses qu'exigeait autrefois la motricité de l'Eglise dans la vie publique [13].

C'est donc davantage d'un point de vue interne que l'hétérogénéisation des rites et pratiques risque de poser un problème et ce problème se situe non pas tant au niveau de l'identité chrétienne profonde dont l'homogénéité des rites et pratiques n'assurait pas davantage l'homogénéité, qu'aux niveaux, d'une part, de la relation avec l'autorité religieuse et, d'autre part, de la reconnaissance sociale d'un *in-group* et d'un *out-group,* définis sur la base de critères religieux et observables dans la vie quotidienne à travers des signes extérieurs. Cette constatation nous amène à nous interroger sur la signification des rites et pratiques dans la vie sociale, en général, et en matière religieuse, en particulier.

III

---

signification des rites et pratiques

Nombreuses ont été, ces dernières années, les recherches démontrant que des comportements concrets de vie quotidienne qu'une lecture spontanée considérait de façon plus ou moins péjorative en termes d'habitude, s'avèrent être, en fait, les révélateurs de schèmes culturels profondément ancrés et être en quelque sorte, comme le dit Jousse, « *la mémoire de l'homme* » [14]. Il en va ainsi, par exemple, des études de Lévi-Strauss, telle celle portant sur *Le cru et le cuit* où il montre que « *des catégories empiriques (...) définissables avec précision par la seule observation ethnographique (...) peuvent servir d'outils conceptuels pour dégager des notions abstraites et les enchaîner en propositions* » [15]. De même, Chombart de Lauwe voit, au-delà des formes concrètes de consommation, l'expression de la présence ou de l'absence d'un désir de se référer à des catégories sociales supérieures à celle de la catégorie d'appartenance [16]. De même encore, le goût des Français pour le mode

13. R. N. BELLAH, « Religious evolution », **American Sociological Review,** vol. 29, nº 3, juin 1964, pp. 358-374.
14. M. JOUSSE, **L'anthropologie du geste,** Paris, Ed. Resma, 1969.
15. Cl. LEVI-STRAUSS, **Mythologiques,** t. 1, **Le cru et le cuit,** Paris, Plon, 1964, p. 9.
16. P. H. CHOMBART DE LAUWE, **La vie quotidienne des familles ouvrières,** Paris, C. N. R. S., 1956.

d'habitat pavillonnaire symbolise-t-il, selon une recherche récente, « *la propagation caricaturale d'une idéologie bourgeoise déformée* » [17]. De même enfin, Bourdieu voit-il dans un geste aussi banal que la photographie non seulement « *les intentions explicites de son auteur* », mais aussi « *le surplus de signification qu'elle trahit en tant qu'elle participe de la symbolique d'une époque, d'une classe ou d'un groupe artistique* » [18].

Les rites et les pratiques institutionnalisées en matière religieuse relèvent, sociologiquement parlant, de la même logique : leur caractère concret favorise leur transmission et, avec eux, se transmet toute une série de significations profondes dont la conscience échappe largement aux acteurs, mais qui n'en reste pas moins efficiente. Bien plus, on peut dire que le caractère latent de ces significations est souvent le meilleur garant de leur efficacité, car « *nos gestes fonctionnent d'autant mieux qu'ils fonctionnent tout seuls* » [19].

Prenons l'exemple de la pratique dominicale que l'on peut caractériser comme étant un « *phénomène à temporalité longue, en ce sens que son niveau global est influencé par des variables du passé qui tirent toujours leurs effets actuellement* » [20]. Ce geste concret, resté, jusqu'il y a peu de temps, partout semblable à lui-même dans sa matérialité, s'est accommodé, à travers le temps et l'espace, de significations diverses ; ainsi peut-on voir que, selon les pays et les époques, la pratique dominicale est un indicateur d'appartenance (ou de référence) au milieu bourgeois (Belgique) ou au milieu populaire (Pologne et France voltairienne) ; ainsi encore, cette même pratique peut-elle exprimer adhésion à ou contestation de l'ordre social régnant à un moment donné, etc.

1 maîtrise des comportements et habitudes

Ainsi perçoit-on qu'un même geste concret peut, tout en restant matériellement semblable à lui-même, être réinterprété de façons différentes selon le contexte où il s'inscrit, le milieu qui l'adopte, le lieu où il se déroule. Ces combinatoires diverses dans lesquelles il entre, échappent

17. N. et A. HAUMONT, H. et M. G. RAYMOND, **L'habitat pavillonnaire,** Paris, C. R. U., 1967.
18. P. BOURDIEU, L. BOLTANSKI, R. CASTEL et J. C. CHAMBOREDON, **Un art moyen : Essai sur les usages sociaux de la photographie,** Paris, Ed. Minuit, 1965.
19. M. JOUSSE, **op. cit.,** p. 68.
20. L. VOYE, **Sociologie du geste religieux,** op. cit., p. 213.

à la maîtrise de l'autorité qui les produit et sont également loin d'être parfaitement maîtrisées par ceux qui posent ces gestes.
Si la non-maîtrise par l'autorité ne préoccupe guère l'homme d'aujourd'hui, enclin à contester celle-ci plus qu'à s'y soumettre, il est, par contre, fréquemment troublé par sa propre non-maîtrise. En effet, son univers est largement dominé par une volonté de contrôle et de maîtrise que la science a fait progressivement passer du plan des techniques et de la nature au plan de l'homme lui-même, dans son corps tout d'abord, dans son esprit ensuite. Aussi, tant en matière religieuse que dans les autres domaines de la vie, l'homme contemporain tend-il à valoriser et à privilégier ce qui lui paraît résulter d'un choix personnel, dégagé de pressions externes et fondé sur la connaissance et la maîtrise [21].
Un tel climat ne pouvait manquer d'avoir une certaine incidence dans le domaine religieux et, en particulier, au plan des rites et des pratiques institutionnalisées. La valorisation de l'option personnelle et de la maîtrise des comportements conduisait assez inévitablement à la tentation de rejeter des gestes considérés comme étant des habitudes, apparemment dépourvues de signification profonde et paraissant exprimer l'influence d'un milieu plutôt que la libre option. Une telle tendance ne pouvait qu'être renforcée par l'affirmation ou la constatation des décalages existant entre l'observance des rites religieux et ce qui est considéré comme manifestations d'une « foi profonde ».
A partir d'une telle perspective, on est amené à faire, du contrôle psychologique, l'élément clé à partir duquel se détermine le degré de pureté du geste, c'est-à-dire son détachement à l'égard de toutes les pressions extérieures, non exclusivement liées à sa spécificité religieuse ; du même coup, on valorise le fait de « devenir » religieux à travers une création personnelle et lucide.

2 une religiosité repérable

Par ailleurs, cette tendance suppose l'existence d'un monolithisme religieux et nie la pluralité des dimensions de la religiosité, telles qu'elles ont été mises en évidence par Glock et Stark [22]. Ces auteurs considèrent, en effet, que la religiosité peut se décomposer en cinq dimensions : la dimension expérientielle qui s'identifie à une expérience personnelle du

21. Sans doute cette connaissance et cette maîtrise, induisant au choix personnel, ne sont-elles pas généralisées à tous les hommes, mais tous vivent dans ce même imaginaire et dans la quête de cette capacité.
22. Ch. Y. GLOCK et R. STARK, **Religion and society in tension,** Chicago, Rand Mc Nally and Cy., 1965, pp. 18-38.

sacré ; la dimension idéologique qui correspond aux croyances que l'Eglise hiérarchique propose à l'adhésion des chrétiens ; la dimension intellectuelle qui n'est autre que la connaissance des principes de foi et des textes sacrés ; la dimension conséquentielle qui considère les effets séculiers de la religiosité ; et enfin, la dimension rituelle qui recouvre les rites et les pratiques institutionnalisées.

Sans doute l'autorité ecclésiale suppose-t-elle et espère-t-elle que ces diverses dimensions vont de pair, mais la réalité des faits dément ce principe et montre clairement que les comportements extérieurs ne traduisent pas nécessairement les dispositions intérieures des hommes[23]. Il s'avère, en particulier, que les rites et pratiques n'impliquent rien quant aux autres dimensions de la religiosité et que celles-ci ne conduisent pas nécessairement à l'observance des rites et pratiques.

Ce décalage peut s'expliquer par le fait que cette dernière dimension de la religiosité est traduite concrètement et est repérable dans la réalité de la vie quotidienne. En conséquence, elle va subir directement l'influence de la tradition locale, du milieu social, du type d'éducation,... Ainsi, la « localisation sociale » de l'individu est-elle un facteur déterminant dans l'observance et la non-observance des rites et pratiques[24]. Toutes les recherches réalisées sur ceux-ci le démontrent clairement. C'est, en effet, ce que signifient de vieilles constatations concernant la pratique dominicale, qui mettent en évidence le fait que, dans un contexte comme la Belgique, par exemple, les ouvriers pratiquent moins que les employés et ceux-ci moins que les cadres et professions libérales ; que les femmes pratiquent plus que les hommes ; que la pratique atteint son taux maximal à l'âge de la communion solennelle et que les moments du mariage et de l'entrée au travail correspondent à des moments de chutes brusques de la pratique. L'appartenance socio-professionnelle, le sexe et l'âge apparaissent ainsi comme étant des catégories sociologiques susceptibles de modifier le niveau de pratique. En outre, ces différentes catégories ne peuvent être considérées en elles-mêmes : il faut encore les resituer dans les divers contextes régionaux, car c'est l'histoire de ceux-ci, leur tradition, leur stabilité ou leur transformation économique et culturelle, qui seules, permettent de rendre compte des

23. Cf. par ex. l'étude du groupe PASCO, **Tussen atheist en gelovige,** (Entre athéisme et incroyance), Lannoo, Tielt, Den Haag, 1965.
24. Elle l'est également pour la dimension conséquentielle, mais à un autre degré. Par ailleurs, la dimension intellectuelle est directement liée à la formation et, du même coup, au milieu social.

écarts existant entre les taux de pratique de ces différentes catégories selon l'insertion spatiale de celles-ci [25].

Ainsi, la catégorie socio-professionnelle, l'âge, le sexe,... relus dans le cadre de la culture régionale, se révèlent-ils être des éléments explicatifs importants de l'observance ou de la non-observance des rites et pratiques. Le facteur sociologique s'introduit donc dans l'explication et, avec lui, prend place un certain « non-conscient » collectif qui vient mettre en question le caractère déterminant du contrôle psychologique et de la logique intentionnelle.

3 appartenance au groupe et adhésion à des valeurs

Une telle affirmation, loin d'enlever à ces rites et pratiques leur signification, leur donne au contraire toute leur importance. En effet, nous avons montré, au début de cette analyse, que l'identité reposait à la fois sur des éléments subjectifs et sur des éléments objectifs. Non seulement ces derniers se sont révélés indispensables pour permettre à l'individu de se définir et d'être défini, mais encore, l'existence d'un lien intime, quoique non intrinsèque et non univoque, est apparu entre ces gestes et des significations profondes qui, quoique non nécessairement perceptibles pour leurs acteurs, assurent la survie du groupe en lui tenant lieu de mémoire collective.

L'importance de tels gestes ne peut toutefois être perçue pleinement que lorsque ceux-ci sont bouleversés ou abandonnés. N'est-ce pas ce que nous rapporte Lévi-Strauss dans l'exemple tragique des Bororos, cette tribu qui s'est laissé mourir parce que, la disposition spatiale de son village ayant été bouleversée, elle avait perdu le sens d'elle-même, de son passé, de son avenir, de ses dieux et de sa vie ? [26]. La déstructuration des gestes concrets déstructure l'identité du groupe et rien n'est plus menaçant pour la cohésion d'un groupe que le relâchement des gestes habituels de la vie qui, par leur caractère concret et immédiatement perceptible, assurent la vraisemblance du système de valeurs qui est celui du groupe. Autrement dit, la perdurance des gestes et leur reproduction assurent largement la perdurance et la reproduction de l'identité subjective. Sans doute n'en va-t-il pas de même pour chacun : certaines personnes et certains groupes sont plus capables que d'autres de préserver leur identité subjective, en dépit du bouleversement des

25. L. VOYE, **Sociologie du geste religieux, op. cit.,** essentiellement ch. 8.
26. Cl. LEVI-STRAUSS, **Tristes tropiques,** Paris, Plon, 1955.

objectivations concrètes de celle-ci[27]. Mais, le plus souvent, la perturbation des rites et pratiques engendre celle de l'identité subjective qui trouvait sa vraisemblance dans l'appui qu'elle prenait dans ces gestes concrets.

C'est, sans nul doute, ce que vient confirmer la tentative de rénovation des rites et pratiques entreprise dans l'Eglise depuis quelques années. « *On nous a changé notre messe* », disent avec reproche nombre de fidèles qu'insécurisent de telles transformations[28]. Et ce qu'ils éprouvent va bien au-delà de la perception d'un changement de la matérialité du rite : c'est le sens profond qui est bouleversé. Ce que dissimulait l'observance, devenue habitude, d'un geste relativement immuable, la transformation de celui-ci l'a fait ressortir : le lien entre le geste concret et le sentiment d'appartenance au groupe et d'adhésion des membres de celui-ci à un ensemble de valeurs communes est sorti de la non-conscience au moment même où le geste était cassé dans sa matérialité par un désir de pureté et de vérité reposant sur l'idéologie de la maîtrise par l'homme et sur l'image d'un monolithisme religieux.

Ainsi, les rites et pratiques doivent-ils au fait qu'ils deviennent souvent des « habitudes », leur capacité de définir et de préserver l'identité des hommes et des groupes, en permettant à ceux-ci de concrétiser, dans leur vie quotidienne, les valeurs qui les commandent et leur donnent leur spécificité.

liliane voyé

27. De même qu'un déménagement est plus ou moins perturbant, selon que l'on a affaire à des personnes qui vivent leur insertion spatiale dans une relation concrète au quartier (cf. H. COING, **Rénovation urbaine et changement social,** Paris, Ed. Ouvrières, 1966), ou qui la vivent dans le cadre d'une pluralité d'espaces et d'une capacité d'abstraction à partir des espaces concrets (cf. MUSGROVE, **The migratory elite,** Londres, Heeneman, 1963).
28. Il est intéressant de noter que les transformations ne sont perturbantes que dans la mesure où elles portent sur des gestes externes, assurant une fonction de repérage ; ainsi, par ex., le changement du catéchisme, dans les années 50, n'a-t-il pas eu la même incidence.

l'apostasie ou la permanence

questions d'un oriental sur l'église d'occident

La crise de l'identité chrétienne en Occident s'explique par une cause fondamentale : la crise de la foi. Certains, à l'intérieur même de l'Eglise, ont opéré une séparation ruineuse entre la foi et le dogme, rendent Dieu inutile pour la théorie et l'action, cherchent à intégrer l'Eglise dans le progrès du monde, au mépris de sa spécificité mystérique. De nouveau, il s'agit d'affirmer l'ensemble du christianisme sans compromission sur aucun point de la vérité. Cela requiert un engagement total : la sainteté de la pensée, du sentiment et de l'existence au service de la Vérité. Il convient de vivre la foi telle qu'elle a été transmise « dès le commencement » et selon une tradition ininterrompue. La foi, qui est faite de prescriptions, de communion et de vérité, est plus sûre que la raison. Foi et raison sont également dons de Dieu et ne peuvent se développer à bon escient que dans le Corps du Christ. L'homme adulte est appelé à devenir une icône vivante de Dieu, comme le Christ l'est de son Père.

A en juger par ce qu'il doit être, rarement encore le chrétien n'a été dans une situation aussi nette qu'aujourd'hui. Ni aussi difficile. L'Eglise avait dû faire face à des périls successifs dans l'histoire. Aujourd'hui, ils sont simultanés. Durant les trois premiers siècles, elle fut en butte aux assauts extérieurs d'une société et d'un Etat païens. Ensuite, les persécutions étant closes, elle dut lutter contre les affections intérieures des grandes hérésies. Au cours de ces époques, en tout cas pendant huit siècles et jusqu'au XIIe, l'Eglise était une spirituellement, sinon formellement. Aujourd'hui, elle affronte à la fois un danger extérieur et des maux intérieurs. Et aujourd'hui, elle est elle-même divisée. Bien pire : en Occident, elle a perdu sa fermeté et sa cohésion morales, elle se trouve en plein désarroi intellectuel.

Ces circonstances très graves rendent sa situation non pas seulement comparable à celles qu'elle a connues aux plus durs moments de sa tragique histoire, mais encore plus angoissante, d'autant qu'elle a créé elle-même, en grande partie, les conditions critiques de son état. Elle y porte donc une part de responsabilité redoutable.

I

les périls actuels

Rappelons schématiquement quels sont ces périls actuels.

1 les périls extérieurs

Il y a d'abord l'agresseur. En pays occupé, il persécute les chrétiens *pro nomen ipse,* comme au temps de Dèce. La religion d'Etat était alors l'idolâtrie, y compris la déification de l'empereur. Dans de vastes régions du monde, elle est aujourd'hui l'athéisme, y compris la déification de l'Etat totalitaire. Comme jadis, les chrétiens sont accusés d'impiété envers l'idéologie officielle. L'appareil de l'Etat veille à l'application conséquente de celle-ci, en usant de diverses formes de contrainte, soit par la persécution physique (naguère emprisonnement ou mise à mort, aujourd'hui surtout par la démolition ou la spoliation des édifices ecclésiastiques et des lieux de culte), soit par la discrimination administrative (notamment au niveau de l'éducation et de l'emploi). C'est aussi sur le plan de l'éducation que, dans les pays non totalitaires, l'action anti-chrétienne s'exerce principalement : les sciences humaines et connexes, histoire, sociologie, philosophie, psychologie sont le plus souvent enseignées à partir de présupposés matérialistes.

En Occident, l'Eglise est sauve d'un autre mal dont elle souffre dans les pays orthodoxes de l'Est européen : l'asservissement de son organisation hiérarchique à l'Etat. Un organe spécial de celui-ci nomme les évêques et dirige les conseils paroissiaux.

Bien que cet aspect ne manque pas d'affaiblir l'ensemble du corps ecclésial, nous n'y insistons pas, ces lignes-ci étant plus particulièrement consacrées à l'identité du chrétien en Occident, du point de vue d'un « oriental » qui y vit pourtant depuis plus d'un demi-siècle, et qui en a épousé la culture.

Nous disons que le péril intérieur y est incomparablement plus grand que l'extérieur, en l'absence d'une persécution ouverte. Offensive ou larvée, une certaine épidémie est partout patente.

2 la crise de la foi

La crise actuelle de « l'identité chrétienne », dont il est en effet juste de dire qu'elle est « profonde, évidente et massive », s'explique par une

cause plus fondamentale et plus générale : la crise de la foi. On a voulu séparer celle-ci de la doctrine en prétendant que cette dernière ne constituait que le « langage » de la foi. Et l'on a poursuivi : ce langage variant selon des paradigmes culturels, sociaux, économiques, les variations de la doctrine étaient fonction des fluctuations historiques de l'esprit humain, conditionné par ces paradigmes. On a voulu, en outre, réduire cet « esprit » à l'intellect et faire aussi dépendre la sensibilité, les mouvements de l'âme, le cœur humain d'une idéologie, de la science, voire de la technique. C'était faire preuve d'une légèreté de pensée, d'une ignorance de l'homme et d'une méconnaissance de la Révélation telles qu'elles ont provoqué la crise de la conscience chrétienne, parce que la foi elle-même, et d'abord, était minée, et non pas simplement quelque modalité de celle-ci.

Cette crise a pour origine et pour lieu l'Occident. Cependant l'Occident et l'Orient sont aujourd'hui mêlés : celui-ci a pénétré celui-là (la diaspora orthodoxe) et celui-là, outre la présence ancienne de ses confessions, a récemment implanté son idéologie dans celui-ci, notamment par les régimes marxistes en Europe orientale et en Extrême-Orient. Ces catégories géographiques, héritées de l'Empire romain, n'ont plus de sens aujourd'hui, sinon comme références nominales à l'orthodoxie, d'une part, au catholicisme romain, à l'anglicanisme et au protestantisme, de l'autre. C'est dans ce sens qu'elles sont utilisées ici.

Cette juxtaposition n'a pas été sans osmose, les maux de l'un n'ont pas été sans contrecoup, du moins sans une ombre portée sur l'autre. C'est ainsi qu'intacte quant à la doctrine (même si elle est écartelée dans son organisation ecclésiale), l'orthodoxie ne manque pas de connaître l'angoisse du catholicisme et d'y réagir par sympathie, au sens fort. C'est ce qui nous permet d'en débattre, non sans émotion (en mettant dans le même sac, révérence parler, catholiques, anglicans et protestants, car s'ils ont des motivations assez différentes, pour les citer au hasard, les Robinson, Cox, Bultmann, ou Boenhoffer aboutissent, *grosso modo,* au même résultat de désintégration doctrinale que, par exemple, des dominicains « contestataires »).

Quand même il y aurait de nos jours une interpénétration nouvelle, il reste que le mal fondamental de l'Eglise est d'être divisée. Si l'ancienne distinction entre l'Orient et l'Occident n'est plus valable au XXe siècle, le fait de la désunion est plus conscient que jamais, et celle-ci reste dogmatique (la différence des pratiques n'ayant jamais été considérée comme une cause de schisme par l'Eglise une). Les premiers mille ans

d'unité n'ont pas prévalu. Les récents efforts « œcuméniques », provoqués enfin par la douleur du déchirement et par un ressaisissement de la conscience chrétienne face à un monde athée, se sont soldés dans l'ensemble par un échec et ne semblent plus accomplir de progrès. S'il y a eu des rapprochements ponctuels entre catholiques et protestants (notamment sur une interprétation possible de l'eucharistie) ou entre des théologiens catholiques et orthodoxes sur des questions comme le *filioque* ou l'*épiclèse,* si l'on a éprouvé un mouvement sentimental de fraternité, le schisme reste intact sur la conception même de l'Eglise.

3 l'éclatement dogmatique du catholicisme romain

Voilà qu'à cet immense malheur, un autre vient de s'ajouter : un nouvel éclatement dogmatique au sein du catholicisme romain, le plus grave depuis la Réforme, et dont le modernisme n'avait été qu'un signe avant-coureur. Des formes extrêmes du protestantisme, allant jusqu'à la bizarrerie de « la mort de Dieu », n'y ont pas été étrangères. Il s'agit de l'irruption, dans la pensée et dans le comportement occidental, de la philosophie sécularisté, plus précisément de l'idéologie humaniste et scientiste. On y retrouve essentiellement les conséquences, amenées à leur terme logique, de l'arianisme et du monophysisme, portées par les courants rationaliste (d'un certain thomisme, de Descartes et de Kant), historiciste (Hegel, Marx) et positiviste (matérialisme, déterminisme, évolutionnisme, freudisme, technocratisme). Et ces tendances sont aujourd'hui prêchées non plus seulement de l'extérieur du christianisme, mais encore à l'intérieur de l'Eglise par des religieux de profession.

Inutile de développer ces circonstances qui représentent une donnée contemporaine. Le procès en a été abondamment fait. « *Il n'y a plus d'esprit chrétien. C'est un lieu commun : l'esprit de l'homme moderne a été sécularisé... Quelque tragique que soit ce fait, il ne serait pas aussi désespérant si l'esprit chrétien avait tenu bon contre la dérive séculière. Malheureusement, il y a succombé à un degré de faiblesse et d'inertie sans précédent dans l'histoire chrétienne.* » Citant cette constatation désabusée de H. Blamires, E. L. Mascall ajoute : « *Je doute cependant que même celui-ci se fût attendu à trouver une telle capitulation devant le sécularisme en tant que principe directeur chez un prédicateur professionnel de la théologie chrétienne* ». Il a en vue Van Buren. On pourrait en indiquer vingt autres [1].

1. E. L. MASCALL, **The Secularisation of Christianity,** Londres, 1965, p. 43.

A réduire toutes ces entreprises à l'essentiel, l'on observe que, menées par des gens qui se réclament du Christ et dont la plupart sont officiellement situés dans l'Eglise, elles consistent toujours à amputer le Dieu-Homme de sa divinité, à rendre Dieu « inutile » pour la théorie comme pour l'action, et la foi, surérogatoire ; enfin, à renvoyer le Deuxième Avènement à l'utopie et à remplacer l'Eglise par la société socialiste.

Autrement dit, la primauté du temporel est substituée à l'éternité du Royaume, l'histoire à la mort et à la Résurrection, la notion de progrès à l'économie du salut. A savoir : le contenu de la Révélation est remplacé par son inverse, ou plus exactement, par son contraire. L'on obtient ainsi une caricature du christianisme, dont il serait difficile d'expliquer l'origine, l'extension et le succès autrement que par l'industrie du singe de Dieu. Cela aussi ayant été prévu, il fallait s'y attendre. Ce sont ces conditions, tant extérieures qu'intérieures à l'Eglise et obsidionales que subversives, qui devraient nous inciter à rendre à l'identité chrétienne une netteté renouvelée. Car, enfin, en quoi consiste-t-elle ? L'analyse de la situation conduit à constater que la crise de l'identité chrétienne se manifeste chez ceux qui ont renoncé à celle-ci, en l'ayant noyée et dissoute dans la philosophie du monde.

On a voulu traduire la liturgie en « langage des hommes », on l'a mise à hauteur d'appui : la théologie et la spiritualité des offices, le sacrement de la prière et même celui de l'eucharistie qui constituent le foyer du mystère cultuel avec le rite qui les informe, sont dilués au point de devenir à peine perceptibles dans un débordement séculier qui est une exagération tendancieuse des réformes inachevées de Vatican II (je ne puis m'empêcher d'en citer un exemple tout frais et consternant : une « messe de minuit » où il a été autant question des programmes de la « télé » et de l'état des routes d'accès aux stations de sports d'hiver que de l'Incarnation du Verbe, sinon plus, au rythme d'une musiquette plus faussement « *negro* » que « *spiritual* »).

On a voulu rapprocher le sacré de « l'événement » et du « profane », alors que celui-ci n'est tel que parce que son sens symbolique est profané par la prééminence donnée au siècle. On a voulu aménager la notion et l'expérience du péché en « déculpabilisant » les consciences par une « psychanalyse » matérialiste et objectivante, alors qu'*intrinsèque* à la conscience chrétienne, le sentiment de la faute, qui peut être lavée par le bain du sacrement de la pénitence et de la conversion, est inaliénable de l'économie du salut et qu'il est la marque de l'humilité, condition d'accès à la grâce. On a voulu « démythifier » et « actualiser » la reli-

gion, alors qu'elle est essentiellement relation avec le Mystère et avec l'Eternel. On a voulu relativiser le dogme, alors qu'il est une référence inamissible au transcendant ; « humaniser » Jésus-Christ, alors qu'Il est la Deuxième Personne de la Très Sainte Trinité et le Seigneur, Chef de l'Eglise ; rendre compte de l'Ecriture par une « herméneutique » historique et une exégèse « scientifique » allant jusqu'à la mise sur ordinateur pour juger de son « authenticité », alors que seul l'Esprit Saint en révèle le sens. On a voulu mettre l'Eglise au service du monde et de son « progrès », en l'y intégrant et en reniant la spécificité mystique de l'Eglise, alors que celle-ci est eschatologique et que son processus déi-humain, voulu par le Père, est exactement inverse : amener le monde jusqu'à elle en le sanctifiant et en le transfigurant par la préparation du Royaume, pour que le monde devienne l'Eglise une fois qu'il aura pris fin. Entre temps, aurait-on oublié cette antinomie fondamentale du christianisme, définie par le Christ lui-même, élaborée par tous les maîtres spirituels, et notamment par saint Siméon le Nouveau Théologien, à savoir : la tension entre le Royaume et « ce monde » est inévitable et constante ?

Est-il nécessaire de multiplier les exemples de pareilles distorsions de l'enseignement chrétien ? Le tableau clinique est assez clair et complet. Par opposition, l'identité chrétienne apparaît donc plus nette que jamais, ainsi que nous en exprimions le sentiment dès le départ. Cela ne signifie nullement qu'il ne soit pas plus difficile que jamais de l'assumer. En effet, notre époque est une sorte de condensé intériorisé de l'histoire de la chrétienté, nous y insistons, quand celle-ci est en proie à des phénomènes comparables par leur portée aux invasions barbare, islamique, tartare, turque, aux grandes hérésies christologiques et pneumatomaques, à la Renaissance, aux « Lumières » et, en même temps, au laïcisme, au scientisme et à l'athéisme de l'Académie et de l'Etat.

II

affirmer sans compromission l'ensemble du christianisme

Cependant, l'identité chrétienne est nette en ce sens qu'il ne s'agit plus seulement de nos jours, comme cela avait été le cas aux époques qui ont précédé la nôtre, de défendre telle partie de la doctrine contre une erreur ni telle région de la chrétienté contre un occupant, ni d'opposer une théorie théocratique à une autre, césaro-papiste ou papo-césariste, dans

la recherche d'un compromis idéal entre les deux Royaumes ; il s'agit d'affirmer *l'ensemble* du christianisme sans compromission sur aucun point de la vérité ecclésiale. Autrement dit, il s'agit de faire une profession de foi, selon la Révélation, reçue, méditée et explicitée par l'Eglise.

Cela entraîne un *engagement* total, rien de moins que la sainteté de la vie spirituelle, c'est-à-dire de la pensée, du sentiment et de l'existence, au service de la Vérité. Ce n'est qu'à cette condition que le chrétien peut devenir lui-même, *come l'uom s'eterna,* et qu'il peut être de quelque utilité pour l'Eglise et dans le monde.

Outre l'exemple du perfectionnement personnel et communautaire, qui reste le moyen d'action le plus efficace parmi les hommes, le discours de cette profession de foi contemporaine devra être non plus celui de l'apologétique, ratiocinante et vaine, des derniers siècles, mais celui de la théologie fontamentale et positive, dans le droit fil de l'Ecriture et des Pères, et celui de la liturgie, prière intelligente et dogmatique, comme description et contemplation du Mystère trinitaire et cosmique. On y reconnaîtra d'emblée le chrétien et il s'y retrouvera aussitôt.

Pour recevoir le baptême, l'adulte ne doit pas réciter, il doit *confesser* le Credo, Symbole de la Foi. Nous sommes tous aujourd'hui des catéchumènes de la Vérité et le glaive apporté par le Fils, qui est la Vérité, est suspendu sur nos têtes. Il s'agit de trancher entre le Dieu-Homme et l'homme-dieu, entre le Christ et l'Antichrist, c'est-à-dire entre l'Eglise et le monde.

La crise de l'identité chrétienne à laquelle nous assistons et à laquelle, *volens nolens,* nous participons est une véritable mise en demeure. Elle est devenue inéluctable pour chaque chrétien. Nous avons voulu nous montrer adultes. La question est mûre, et c'est l'heure d'y répondre : si nous avons la foi, est-elle celle de la Révélation, c'est-à-dire la foi chrétienne, et somme-nous décidés à en *proclamer* et à en *vivre* le sens, selon l'injonction de l'apôtre, en étant toujours prêts à rendre compte de notre espérance à quiconque nous en demande raison (*1 P.*, 3, 15) ?

Et si nous y sommes déterminés, il convient de récapituler le sens de cette foi, élaborée par nos pères et que nous avons reçue « *depuis le commencement* » (*1 Jn.*, 2, 24).

1 prescriptions, communion, vérité

Si la mission des apôtres est clairement définie par l'Ecriture : « *Allez faire des disciples de toutes les nations... et enseignez-leur à observer tout*

ce que je vous ai prescrit, allez prêcher la bonne nouvelle à toute la création » (*Mt.*, 28, 19-20 ; *Mc.*, 16, 15), la mission des disciples, c'est-à-dire de nous-mêmes, n'est pas moins claire : garder, assimiler, répandre et vivre cet enseignement. Faut-il rappeler comment le théologien par excellence, l'apôtre Jean, s'exprime au sujet de celui-ci : « *Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que vous aussi, vous soyez en communion avec nous. Et notre communion est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ* » (*1 Jn.*, 1, 3) ? « *Que ce que vous avez entendu dès le commencement, que cela demeure en vous. Si ce que vous avez entendu dès le commencement demeure en vous, vous aussi vous demeurerez dans le Fils et dans le Père* » (*1 Jn.*, 2, 24). Mais « *celui qui dit : Je le connais, et ne garde pas ses prescriptions est un menteur et la vérité n'est pas en lui* » (*1 Jn.*, 2, 4).

Prescriptions, communion, vérité, selon une tradition ininterrompue qui s'enracine dans le Père et qui se réalise en Jésus-Christ par l'Esprit, sont les trois ingrédients fondamentaux de l'identité chrétienne. Il s'agit de les prendre au sérieux. L'apôtre en fait la *conditio sine qua non* de l'être de ceux que deux autres « coryphées » des apôtres appellent précisément « *les saints* ». Nous devons « *garder* » les prescriptions que nous savons « *depuis le commencement* », et ce sont la doctrine évangélique développée par les Pères de l'Eglise et la pratique qui les applique ; nous devons être en communion avec Dieu et les uns avec les autres, et c'est l'amour, essence de Dieu ; nous devons « *faire la vérité* », et c'est l'essentiel de la vie et de l'identité chrétiennes, dont la motivation et la finalité sont de rendre l'homme « *semblable* » au Christ, le Dieu-Homme, de « *le voir tel qu'il est* » (*1 Jn.*, 3, 2), par la réalisation totale de notre filiation divine, c'est-à-dire en devenant *nous-mêmes,* « *héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, si toutefois* », ajoute l'apôtre Paul, « *nous souffrons avec Lui, afin d'être glorifiés avec Lui* » (*Rm.*, 8, 17), par la transfiguration promise que nous avons à conquérir au moyen de notre passion personnelle et ecclésiale, car « *ce que nous serons n'a pas encore été manifesté* » (*1 Jn.*, 3, 2).

Il s'agit pour nous aujourd'hui d'affirmer comme hier Paul le disait à son disciple : « *Je* sais *en quoi j'ai cru* » et, par conséquent, « *je n'ai point honte de souffrir à cause de l'Evangile* » (*2 Tm.*, 1, 12). Il semble bien que de nos jours le chrétien éprouve une certaine honte à souffrir de son état quand il ne souffre pas de la honte que celui-ci entraîne inévitablement. Pourtant, le Maître ne nous avait-il pas prévenus : j'ai été persécuté, vous le serez à cause de moi jusqu'à la fin du monde ? Or

nous nous sommes installés dans le monde comme s'il n'allait pas avoir de fin et comme si l'évolution teilhardienne ou le progrès socialiste allaient automatiquement remplacer, dans le bonheur et le confort, « *l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ et notre réunion avec lui* ». L'apôtre ne nous a-t-il pas avertis : « *Il faut auparavant que l'apostasie soit arrivée et qu'on ait vu paraître l'homme de l'iniquité... l'adversaire qui s'élève au-dessus de tout ce qu'on appelle Dieu... jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, se proclamant lui-même Dieu* » (*2 Th.*, 2, 1, 4) *?* Ce « *fils de la perdition* », nous n'avons même plus le courage ni peut-être le discernement de lui donner son nom et, à la suite de ce siècle humaniste, nous le nommons « l'homme » et en faisons notre idole.

Abreuvée d'idéologie au point d'en être saoule, c'est du gouffre de cette erreur titanesque que l'identité chrétienne sent aujourd'hui le vertige.

Or Jean atteste, « *au commencement* » même de la prédication chrétienne, que « *dès maintenant beaucoup d'antichrists sont là... c'est de chez nous qu'ils sont sortis, mais ils n'étaient pas des nôtres* » (*1 Jn.*, 2, 18-19). Et l'apôtre Paul lui fait écho : « *Même du milieu de vous se lèveront des hommes aux paroles perverses, qui entraîneront les disciples à leur suite. Veillez donc !* » (*Act.*, 20, 30-31). Pierre prévient lui aussi : « *Il y eut des pseudo-prophètes dans le peuple ; de même il y aura parmi vous de faux docteurs, qui introduiront sournoisement des doctrines pernicieuses* » (*2 P.*, 2, 1), le terme grec en étant *haireseis*, par lequel l'Eglise désignera dorénavant l'erreur qui fractionne, qui sépare et qui perd.

Il est temps de reprendre cette terminologie exacte et précise à l'égard des théories « progressistes » modernes qui érodent la conscience chrétienne. Et qu'on ne prétende pas, par exemple, que le Christ était un « révolutionnaire » ! Effectivement, il renverse les valeurs, mais c'est précisément en opposant le Royaume de Dieu à celui de César et en affirmant, en la révélant, la prévalence absolue du premier, « *qui n'est pas de ce monde* ». L'erreur grossière des théoriciens de l'utopie révolutionnaire où ils attirent des chrétiens par un abus blasphématoire du langage et une récupération inique du concept, consiste à renverser la nouveauté intégrale de la véritable « histoire » christique, celle de l'Eglise, à l'aide d'une confusion inspirée par le singe de la Vérité : ils posent la primauté du séculier et l'imposent comme une vérité ultime. Faire du « Royaume de Dieu » l'aboutissement naturel de l'histoire est un non-sens au regard du message évangélique : la Nouvelle Jérusalem est au delà de l'histoire du monde, qui s'achève par le feu. Toute théorie

d'un progrès historique mû par des institutions humaines et parvenant au bonheur des hommes dans la prospérité matérielle et l'épanouisssement « spirituel » est une doctrine de l'Antichrist. « *Jésus-Christ est le même, hier et aujourd'hui ; il le sera pour l'éternité. Ne vous laissez pas égarer par toutes sortes de doctrines étrangères* » (*He.*, 13, 8).

2 ce que les apôtres ont vu et entendu

Face à tous ces défis, dont la plupart ne le sont qu'au bon sens, la conscience ecclésiale, pour sa profession de foi, n'a qu'à s'identifier sereinement, malgré la tourmente ou plutôt à cause de celle-ci, dans ce que les apôtres ont « *vu et entendu* » et que l'Eglise garde et transmet en l'enrichissant toujours davantage, c'est-à-dire dans « *la liberté des enfants de Dieu* », qui est créatrice, à l'image du Père et du Fils par l'Esprit.
En résumé, le critère de l'œuvre créatrice de la conscience chrétienne, dans sa pensée comme dans son action, est posé dès l'origine de l'Eglise par les *Actes des Apôtres* : « *Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous* » (*Act.*, 15, 28). C'est cette communion liturgique entre Dieu et les hommes qui assure à ceux-ci le pouvoir de sentir, de penser et d'agir dans la vérité, en tant que membres du Corps du Christ, c'est-à-dire en suivant le Dieu-Homme, et avec liberté, puisque l'impulsion de l'Esprit en est la condition et la seule garantie. C'est ainsi, et seulement ainsi, que la conscience chrétienne, sûre de son identité, pourrait continuer le travail grandiose, mais humble, de sa théodicée et de la cosmodicée, dans l'harmonie de la théologie, de la philosophie et de la science, de l'esthétique et de l'éthique, de toutes les parties de l'activité humaine dans le monde, inspirées par une incessante *épiclèse.* Il est clair dans cette perspective, qui était celle des révélateurs du christianisme, que toute cette activité s'enracine dans la foi, « *réalité de ce qu'on espère, démonstration de ce qu'on ne voit pas* » (*He.*, 11, 1). Et si l'on prend l'exemple de la connaissance, comme œuvre ecclésiale, il est tout aussi clair qu'elle n'est pas séparable de la finalité, ou plutôt de l'ontologie de la foi, qui est simplement le Royaume de Dieu, ainsi que l'expose saint Maxime le Confesseur : « *Le Royaume de Dieu n'est que la foi en acte* » (*Quest. à Thalassios,* 33).

3 le développement de la foi et de la raison

Il en résulte un principe dogmatique qui est une proposition axiomatique pour la raison : les vérités de la foi sont premières par rapport aux

thèses de la raison, parce que le Christ est le *Logos,* et que celui-ci « *se cache mystérieusement dans les* logoi *intérieurs des choses créées* »[2], *logoi* qui sont à la fois la raison d'être des choses et leur condition d'intelligibilité. La foi est plus sûre que la raison, les dogmes sont plus vrais que les théories scientifiques, la doctrine chrétienne plus authentique que toute philosophie (d'où, en particulier, l'inutilité pour un chrétien de s'inféoder à une *Weltanschauung* ou à une idéologie quelconques, ainsi que l'a démontré *a contrario* l'entreprise par ailleurs admirable de la scolastique, sans parler, une fois de plus, des hérésies modernes).

« *Cependant, la foi a besoin de la connaissance, de même que la connaissance a besoin de la foi. En effet, ni la foi ne peut exister sans la connaissance, ni la connaissance sans la foi. Mais la foi précède la connaissance et celle-ci suit celle-là ; l'impulsion* (*de la foi*) *s'empare de la connaissance et l'action* (praxis) *suit cet élan* »[3]. La foi a besoin de la connaissance pour prendre forme et consistance, pour se développer ; la connaissance a besoin de la foi pour être et pour se mouvoir en vue de la vérité. Cette corrélation organique et motrice conduit à l'action. Sans la foi, celle-ci manque de critère et d'orientation ; elle ne peut qu'errer. Une foi juste est une condition de pensée correcte. Le péché influe sur la connaissance et une foi tordue engendre une pensée gauchie. Mais sans la connaissance, l'action manque de moyens et d'application. L'ontologie de la foi, identique à celle de la raison (car elles sont toutes deux des dons de Dieu à l'image duquel l'homme est créé), rend clairement compte du fait qu'elles sont communautaires, catholiques, et que ce n'est donc que dans le Corps du Christ que l'une comme l'autre peut se développer à bon escient. De même que la foi est ecclésiale, la raison est ecclésiale. Et elles sont toutes deux liturgiques, conformément au donné déi-humain, théanthropique, affirmé et réalisé par l'Incarnation du *Logos.*

Il en résulte enfin que le chrétien ne peut affirmer son identité, comme il le doit par prescription divine, que s'il prend au sérieux la parole du Christ : « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* » (*Mt.,* 5, 48) ; ce qui signifie que « *l'homme a reçu l'injonction de devenir dieu selon la grâce* »[4]. L'homme adulte est appelé à devenir une icône vivante de Dieu, comme le Christ est celle du Père, « *l'homme nouveau* »

2. MAXIME, **Ambigua, P. G.,** XCXI, 1360 AB.
3. THEODORET, **Graecarum affectionum curatio,** 1, **P. G.,** LXXXIII, 814.
4. BASILE cité par GREGOIRE DE NAZIANCE, **In laudem Basilii Magni, P. G.,** XXXVI, 560 A.

qui « *se renouvelle à l'image de celui qui l'a créé* », et cela « *pour parvenir à la connaissance* » (*Col.*, 3, 10). En Christ, « *l'on vous a enseigné... à vous renouveler spirituellement dans votre intelligence* » (*Ep.*, 4, 23). Le corollaire en est évident : chez ceux qui se livrent à l'impiété et qui « *retiennent injustement la vérité captive... Leur cœur inintelligent s'est enténébré* » (*Rm.*, 1, 18, 21). Ils deviennent alors fonctionnellement incapables de voir et de penser juste. Ils choient dans l'arbitraire d'une raison orgueilleusement autonome, fragmentaire et moteur de division, car coupée de sa source, le *Logos,* et de l'ensemble organique et déihumain, c'est-à-dire qui est « *la colonne et le fondement de la vérité* » (*1 Tm.*, 3, 15) et « *celui qui cherche le Seigneur trouvera la connaissance avec la vérité* » (*Pr.*, 16, 5), en surmontant l'apostasie et en assurant la permanence toujours « renouvelée » de sa personne avec celle de ses frères en Christ.

constantin andronikof

la foi en dieu et l'utopie d'une société technicienne

L'identité chrétienne est en crise du fait de la mutation qui s'opère, sur un plan culturel autant que religieux, quand on passe d'une conception mythologique du monde à une conception technicienne de l'homme. La mort de Dieu *est l'expression de ce phénomène culturel qui s'accompagne, du moins en apparence, de l'érosion quasi totale de la transcendance au profit d'un immanentisme sans pareil. En réalité, à la lumière de la technique, apparaît non seulement la possibilité d'une conception utopique de la transcendance, mais aussi la nécessité de la substituer aux conceptions sacrales ou apocalyptiques plus compatibles avec l'univers mythologique. Mais aujourd'hui comme hier, le rapport entre l'identité du croyant et la transcendance de Dieu s'exprime par l'Eglise, Corps du Christ et communauté de l'*eschaton. *Il importe de faire basculer l'Eglise dans un monde où la technique lui tend déjà les bras. Mais, pour sauver le monde, ne faut-il pas d'abord le changer ?*

Que le christianisme souffre d'une crise d'identité, nul ne saurait aujourd'hui le contester. Il suffit de regarder autour de soi : les églises se vident, et plus l'Eglise se dépeuple, plus la notion de peuple de Dieu emballe la rhétorique d'un christianisme en fait laissé pour compte. En tout état de cause, il s'agit plus que d'une crise d'identité : il s'agit d'une perte d'identité. La cause de cette perte, il faut la voir, non pas dans l'érosion de la transcendance ou son nivellement au profit de l'immanence propre aux réalités qui confrontent l'homme directement ; non pas dans le ravalement de la théologie au rang de l'anthropologie, ni dans la réduction de Dieu à l'homme ; la cause de cette perte, il ne faut pas non plus la chercher dans l'extinction de l'univers des mythes devant l'essor spectaculaire autant qu'irrésistible du phénomène technicien en tant que promoteur de civilisation : il faut la chercher dans l'inadaptation de la foi chrétienne et dans sa cécité ou sa surdité à la religiosité qui, comme un bruit de fond, accompagne la civilisation technicienne et la distingue tant de la civilisation chrétienne que de toute autre forme antérieure de civilisation.

gabriel vahanian

I

l'identité chrétienne aux prises avec la religiosité technicienne

Ce n'est pas dans la perte de la notion classique de la transcendance qu'il convient de chercher les origines de la crise actuelle d'identité que traverse le christianisme. Le christianisme n'est pas, en effet, lié à une conception particulière de la transcendance. Mais il ne faut pas s'étonner si, dans une conception tripartite de l'univers, où la terre se trouve prise entre les cieux en haut et l'enfer en bas, la façon la plus simple de concevoir la transcendance divine consiste à la définir par son extériorité par rapport au monde, d'autant que, par ailleurs, l'homme lui-même tend à se saisir comme une sorte de donnée plus ou moins immuable, relevant soit de l'ordre de la nature, soit de l'ordre de l'histoire.

Il est clair que ce n'est pas cette extériorité divine en soi qui fait aujourd'hui problème. Ce qui fait problème, c'est une conception de l'homme qui, reflètant la structure tripartite du cosmos, sous-tendait l'idée que la transcendance divine ne pouvait être maintenue qu'au prix de son extériorité vis-à-vis du monde et de l'homme. Aujourd'hui, nous n'avons pas plus à regretter une telle conception de la transcendance qu'à déplorer la science de Ptolémée. Ce n'est pas avec cette conception métaphysique de la transcendance que le christianisme a partie liée, non plus d'ailleurs qu'avec la conception historisante qui lui sert de pendant, où la « fin du monde » joue un rôle analogue à celui de « l'autre monde ».

Pour que le christianisme puisse recouvrer son identité, il est évident qu'il lui faudra avant tout aligner sa connaissance de Dieu sur la connaissance qu'à la lumière de la science contemporaine l'homme a du monde et, d'une manière encore plus révolutionnaire, a de lui-même. Dans une vision technicienne de l'humain, de telles conceptions de la transcendance divine font outrage à l'intégrité de l'homme. Elles n'interrogent plus l'homme, car elles n'en ont plus la force ni le pouvoir. Tout simplement, elles ne sont plus crédibles. Ne nous méprenons pas : je ne dis pas qu'il faille larguer ces notions-là de transcendance pour la simple raison qu'elles ne sont pas compatibles avec les données de la science contemporaine. Ce qu'il nous faut larguer, c'est la mentalité où elles baignent. Et où elles correspondaient à une certaine exigence religieuse, plus précisément, aux contraintes d'une religiosité que sur-

plombe une conscience mythologique. La religiosité qui caractérise le phénomène technicien ou, tout simplement, qu'il tolère est d'une tout autre consistance. Je ne dis pas non plus qu'il faille accommoder la foi chrétienne ni la rendre plus docile aux sollicitations de la religiosité dont s'affuble la civilation technicienne. Simplement, qu'au cœur de la technique, c'est devant un problème religieux que nous nous trouvons. Et que nous l'escamotons quand nous nous laissons aller à affirmer unilatéralement que la foi chrétienne représente l'abolition de la religiosité en général, et peu importe que son langage relève du mythe ou de la technique.

Certes, la foi est la victoire remportée sur le monde. Encore faut-il qu'elle s'adresse au monde et, pour commencer, qu'elle se mette à l'écoute du monde. C'est grâce à la validité de sa réponse à l'interrogation que pose le monde, c'est à la légitimité qu'elle puise dans l'interpellation du monde, que se reconnait l'identité chrétienne.

Si l'identité chrétienne est aujourd'hui en crise, c'est parce qu'elle n'a pas encore su s'accorder aux structures propres à la religiosité de la civilisation technicienne. Jusqu'ici, c'est à travers l'Eglise que s'est exprimée la forme par excellence d'un tel accord. Pour que soit enrayée la crise d'identité que traverse le christianisme, il faut donc qu'en premier lieu les structures de l'Eglise puissent être coulées dans le moule de la civilisation technicienne. Que cela ait lieu, et l'on s'apercevra aussitôt qu'à travers l'Eglise c'est, en fait, la transcendance même de Dieu qui est mise en jeu, une transcendance conçue non plus d'un point de vue spéculatif mais d'un point de vue liturgique, c'est-à-dire politique, éthique, social, culturel. L'on s'apercevra que c'est dans et par l'Eglise qu'a lieu la transcendance de Dieu, que Dieu est transcendant dans la mesure où, précisément, sa transcendance n'aboutit pas nécessairement à son exil hors du monde. En un mot, l'on s'apercevra que si Dieu règne, ce n'est ni sur un autre monde ni sur ou même à partir de la fin du monde, mais sur un monde *autre.* Il va de soi que c'est à la façon dont le levain de la foi fera lever la pâte que l'on pourra espérer reconnaître à nouveau l'identité d'une Eglise servante d'un Dieu au service des hommes.

Qu'on le veuille ou non, c'est aujourd'hui la civilisation technicienne qui constitue cette pâte. Il convient donc d'en dire quelques mots pour tenter d'en déchiffrer le caractère.

II

la transcendance : mythe ou utopie ?

Tout d'abord, il n'est pas prouvé que la crise où se perd l'identité chrétienne aujourd'hui soit due à l'athéisme militant qui, du reste, fait déjà vieux jeu, mais qui, surtout au début du siècle, a su tirer profit de l'usure du christianisme. Il n'est pas sûr non plus qu'elle soit causée par le néo-paganisme « chrétien » dont nombre de nos contemporains font étalage sans éclat ni fausse pudeur. Pour cerner la vérité de plus près, il faudrait aller jusqu'à dire que la crise d'aujourd'hui frappe l'identité chrétienne autant que celle de l'athéisme, qu'elle frappe le néo-paganisme des masses déchristianisées de l'Occident aussi bien que le néo-spiritualisme en provenance de l'Inde ou du Japon, sans parler du néo-messianisme des sectes africaines dont la psychanalyse socio-théologique reste encore à faire.

Or, de partout dans le monde, cette crise est directement liée à l'essor de la technique, et si le christianisme en souffre, c'est parce qu'il n'a pas encore su trouver les moyens de se forger une identité au travers des structures d'une civilisation technicienne encore en gestation. Mieux encore : sans vouloir coloniser la technique, nous dirons que l'identité chrétienne est aujourd'hui liée au sort de la technique et que la crise du christianisme provient largement du fait qu'il se refuse ou qu'il s'obstine à rejeter le concours que lui apporte la technique. Je n'irai pas jusqu'à prétendre que c'est le christianisme qui a donné naissance à la technique. On peut néanmoins affirmer, me semble-t-il, que sans le christianisme la technique ne serait pas ce qu'elle est aujourd'hui.

Ce n'est d'ailleurs pas là la question qui nous intéresse ici. En l'intimité du rapport entre le christianisme et la technique, je ne cherche qu'à montrer à quel point nous nous tromperions si nous tentions d'analyser la crise d'identité du christianisme sans faire intervenir la technique comme un des éléments dont le rôle pourrait fort bien être celui de remède. Avant d'en arriver là, il nous incombe de dégager et de passer en revue les facteurs de cette crise qui paralyse l'identité chrétienne.

Considéré d'un point de vue historique, le problème qui nous occupe se compose :

1) d'un double processus : l'acculturation du christianisme d'une part et, de l'autre, sa sécularisation ;

2) du bilan de ce processus : la mort de Dieu et la fin du mythe comme rationalité du religieux ;

3) de l'émergence de la technique comme rationalité du religieux ou, plus précisément, l'émergence d'une nouvelle *technique* de l'humain, axée non sur une conception sacrale ou apocalyptique mais utopique de la transcendance.

1 l'acculturation du christianisme et sa sécularisation

J'appelle *acculturation* le processus qui amène le christianisme à se confondre avec la civilisation qu'il a secrétée, et à s'y figer. C'est que le christianisme ne préconise pas l'ésotérisme religieux, ni la fuite hors du monde. Son attitude vis-à-vis du monde est plus positive que négative. Il affirme le monde bien plus qu'il ne cherche à le nier. A la suite de l'Ancien Testament, le christianisme ne voit pas le monde comme quelque chose de divin, il ne considère pas la nature comme personnifiant la réalité de Dieu. Il est iconoclaste jusqu'au bout, car il affirme que, seul le Dieu créateur, que seul le Dieu qui règne, est saint. En conséquence, l'iconoclasme chrétien se traduit par la désacralisation de la nature : le monde n'est pas donné une fois pour toutes, c'est une possibilité que Dieu accorde constamment à l'homme.

L'homme en est responsable et il n'a pas le droit d'abdiquer cette responsabilité et il ne peut l'exercer qu'en revendiquant le monde comme signe de la seule sainteté de Dieu.

Cela dit, je ne suis pas convaincu que le terme de désacralisation convienne exactement à la définition d'une attitude qui, non seulement se veut, mais en fait est bien plus iconoclaste que désacralisatrice, et qui est dirigée contre la profanation du monde autant que contre l'idolâtrie, c'est-à-dire le blocage de Dieu dans les images que l'homme s'en fait. Car le monde n'est en soi ni sacré ni profane, il est l'instrument de la sainteté de Dieu.

Quoi qu'il en soit, il découle d'un telle conception du monde que la nature va définitivement perdre son caractère sacré. Elle ne personnifiera plus aucune divinité tandis que, simultanément, la notion sacramentaire propre à la liturgie du salut inaugure, comme l'a si bien vu Feuerbach, une prise de conscience de la nature en tant que nature. Le résultat d'une telle prise de conscience n'en est pas pour autant délivré de toute ambiguïté. Le sacré va émigrer de la nature dans le surnaturel : voilà qui est logique puisque seul le Très-Haut est aussi le Très-Saint.

Parallèlement, en abandonnant le mythe, le sacré va devoir également émigrer dans l'histoire : cela aussi est logique, puisque l'homme se conçoit désormais comme responsable du monde, et que cette responsabilité ne peut s'exercer que là où la parole se fait chair, où le monde se conçoit en fonction de l'homme en devenir ou, mieux encore, comme à-venir.

Quant à la transcendance de Dieu, elle passe du régime de l'épiphanie (l'espace où le temps sacré des origines suspend toute histoire) au régime de l'apocalypse. En fait, il ne se passe alors rien d'autre que ceci : le monde échappe au règne de Dieu. La foi n'est plus axée sur l'utopisme du royaume de Dieu, elle est axée sur une conception du salut dont l'Eglise détient le monopole : « *Hors de l'Eglise, point de salut* ». Le monde n'est plus alors seulement désacralisé, il est aussi colonisé par l'Eglise. Autrement dit, l'Eglise s'est en fait sécularisée d'elle-même. Et Dieu s'est déjà retiré du monde, l'on sent déjà qu'il est de trop à partir du moment où l'on se met à comparer le monde à une horloge. Pour adapter le mot de Pascal à propos de Descartes, il suffirait d'une chiquenaude pour que s'effondre tout l'échafaudage d'une transcendance conçue de telle sorte qu'elle n'en finit pas d'évacuer Dieu hors du monde ou, ce qui revient au même, d'en faire le principe d'une explication de l'homme et du monde, c'est-à-dire, en fin de compte, de le soumettre aux règles de la raison comme à celles de la science. Plus exactement : aux exigences de la technique.

2 la mort de dieu et la fin du mythe comme rationalité du religieux

Du mythe à la technique, c'est par la mort de Dieu que s'opère le passage. Non pas que la technique ne puisse médiatiser qu'une conception athée de l'homme et du monde. Pour qu'elle soit en mesure de le faire, il faudrait qu'elle cesse d'être scientifique.

La technique ne postule ni l'existence ni la non-existence de Dieu. Je veux dire qu'au contraire du mythe, la technique n'a pas les moyens de concevoir la réalité humaine de Dieu ou de son absence, de sa proximité ou de son éloignement, de sa transcendance au delà du monde ou de son immanence. En tant que phénomène culturel où se dresse le bilan du double processus d'acculturation et de sécularisation du christianisme, la mort de Dieu signifie la fin de la conception mythologique

de la transcendance, soit dans sa version sacrale, soit dans sa version apocalyptique. Et, d'une façon non moins importante, elle signifie aussi le passage à une conception technologique de la transcendance. Car la technique n'exclut pas Dieu, elle ne fait qu'éliminer les présupposés qui en font l'objet d'une expérience humaine de sa présence ou de son absence. Elle n'exclut pas, loin de là, la possibilité d'articuler sa transcendance sous la forme de l'altérité radicale dont l'homme est l'épreuve dans la mesure où, précisément, il fait l'expérience de sa propre intégrité. Nous reviendrons sur la technique et ses principales caractéristiques dans un instant. Relevons, en attendant, qu'en ce qui concerne la mort de Dieu la technique marque la naissance d'une nouvelle forme de religiosité qui est à la fois l'héritière de la tradition chrétienne et sa négation, son accomplissement et sa faillite.

Je ne veux pas dire par là que c'est de cette religiosité que doit nous venir notre salut. Mais dans la mesure où la technique, en tant que tributaire de l'iconoclasme dont se caractérise la foi, participe à l'émancipation de l'homme aussi bien que de la nature, c'est cette religiosité même qui explique qu'entre la technique et la science les rôles sont aujourd'hui renversés et que la science est désormais un élément de la technique, que celle-ci englobe celle-là. Plus précisément : alors que dans les temps modernes le christianisme se heurte à la science et s'en trouve amoindri, la technique la transcende et empêche que l'homme ne soit réduit à de simples données scientifiques. D'autres, tel Jacques Ellul, l'ont déjà fait remarquer : avec la technique, nous n'avons plus affaire à l'outil, ni à la machine, ni même à l'automatisme. Nous avons affaire à une méthode, à une vision du monde et de l'homme. Voilà pourquoi c'est en référence à la technique qu'aujourd'hui se forge notre religiosité, et non à la nature comme empreinte de Dieu, ni à l'histoire comme geste de Dieu.

3 l'émergence de la technique comme rationalité du religieux

A partir du moment où la foi biblique s'est conçue comme étant iconoclaste, — sans se faire l'instrument de la profanation du monde —, comme à partir du moment où elle s'est conçue comme une eschatologique de l'engagement dans le monde, — sans se faire non plus l'instrument d'une resacralisation du monde —, il était inévitable que la technique se substitue tôt ou tard aux deux autres matrices où, successivement, s'est formée la rationalité du religieux : la nature et l'histoire. (Notons au passage que ces matrices du religieux correspondent

à autant de conceptions du monde. Et, comme le faisait remarquer Clément d'Alexandrie, mythiques ou pas, il n'y a pas de raison de n'en pas faire usage, surtout si la proclamation de la foi doit gagner en clarté).

Contrairement à ce qu'en pensait Karl Barth, il semble que la foi consiste moins dans l'abolition de la religion que dans la transfiguration du monde. En effet, du point de vue de l'homme primitif, la nature est anonyme : il la personnifie. Insatiable et même inépuisable, la nature est hostile à l'homme ou, à tout le moins, indifférente. Tant qu'il en fait partie, il ne peut que s'y sentir de trop. Quand la nature régit l'homme, les dieux ne sont jamais de trop. Du moins, tant qu'ils ne meurent pas.

En revanche, dans la pensée biblique, c'est au sort de l'homme qu'est liée la nature, et non plus aux métamorphoses des dieux. A l'homme, il incombe la tâche de mettre en valeur le monde et tout ce qu'il contient. L'homme n'est plus à la merci de la nature, il en remercie Dieu. La conception du monde comme création n'aboutit nullement au divorce de l'homme d'avec la nature, pas plus qu'elle n'assujettit la nature à l'homme. Non seulement l'homme en a la responsabilité ; non seulement, à travers l'homme, la nature devient conscience de sa propre nature et se transforme en projet ; mais dans la mesure où l'identité de Dieu, son nom, ne se disent plus dans l'anonymat de la nature, le monde acquiert aussitôt une dimension utopique, il prend valeur de paradis, — un paradis dont aucune technique ne peut garantir la pérennité —, un paradis qui n'est paradis qu'à la condition que l'homme n'abdique pas sa responsabilité.

Quand donc, à l'invite du serpent, Adam veut ramener la nature à une sorte de technique du paradis, c'est moins le paradis qui lui échappe que la nature. Et désormais il n'en disposera plus comme on dispose d'une donnée, il ne pourra que vivre dans l'espoir de la recouvrer et ne saura la recouvrer que sous la forme d'un don, d'un bienfait de Dieu : « *Eternel, notre Seigneur, que ton nom est magnifique sur toute la terre* ». Désormais, ce n'est plus dans le paradis perdu que consiste la nature de l'homme, mais dans la Terre promise. Ce qui revient à dire que, du point de vue de la notion de création, la transcendance de Dieu ne se comprend plus en fonction du sacré, mais en fonction d'une conception utopique de l'homme.

Il n'en va pas autrement de l'incarnation. Là aussi nous assistons au développement d'une conception utopique de la transcendance, qui va

à l'encontre de la notion sacrée du temps. Pour celle-ci, l'histoire ne représente en effet qu'un mouvement profanateur du temps sacré des origines. C'est donc en remontant aux sources que l'homme peut espérer devenir ce qu'il est. L'homme n'est qu'un récit dont il lui faut remonter le cours.

En revanche, l'incarnation signifie que la transcendance de Dieu ne se résorbe pas forcément dans l'espace d'un temps sacré des origines, au seuil de l'histoire, mais que cette transcendance fait corps avec le devenir de l'homme. De même que la création fait valoir une conception utopique de la nature, de même l'incarnation met en valeur une conception utopique de l'histoire. L'homme n'a plus à devenir ce qu'il est en remontant aux sources, il peut désormais devenir ce qu'il n'est pas, à savoir : la condition de la transcendance divine, ici et maintenant. En Christ, l'homme devient ce qu'il n'est pas, il devient une nouvelle créature pour qui tout est nouveau, c'est-à-dire événement du Dieu qui règne. Désormais, l'histoire n'est plus récit ni perte du sens, mais le scénario d'un destin : les dieux qui meurent et renaissent font place au Dieu qui est, qui était et qui vient, à l'*eschaton*.

III

de l'utopisme technicien au règne de dieu

Mais quel rapport, le lecteur attentif se demande-t-il sans doute, peut-il y avoir entre tout cela et la religiosité qui, censément, aurait émergé avec la mutation culturelle effectuée avec l'essor de la technique ? Une telle question n'est pas aussi déroutante qu'il peut le sembler de prime abord. La réponse est d'ailleurs assez simple.

De ce que nous avons dit précédemment sur la tradition chrétienne, retenons pour commencer qu'il ne serait pas déraisonnable de considérer la technique comme un avatar de la civilisation chrétienne. Si nous ajoutons à cela que ce qui caractérise la technique c'est sa façon d'annuler aussi bien le « nécessitarisme » de la nature que le déterminisme de l'histoire, nous sommes en mesure de voir maintenant le bien-fondé de l'affinité que nous avons cherché à faire ressortir entre, d'une part, l'utopisme de la transcendance biblique et l'eschatologique de la réalité humaine en Christ et, d'autre part, l'utopisme dont se caractérise la technique. Pour celle-ci comme pour la tradition chrétienne, l'homme ne peut jamais avoir lieu s'il n'est pas autre qu'un

homme résidu de la nature ou rémanence de l'histoire : l'homme reste à faire. Et l'utopisme de la technique se ramène essentiellement à une éthique de l'homme à venir, une éthique de la « vie future », celle que seul Dieu peut réserver à l'homme, à « *celui qui vivra quand même il serait mort* ».

Quel est, pour finir, le résultat de la triple analyse que nous venons d'esquisser pour tenter de saisir la nature de la crise d'identité que traverse actuellement le christianisme, d'en apprécier l'ampleur et dégager ce qui en fait l'enjeu ? Le christianisme est-il encore en mesure de se forger une nouvelle identité ? Et s'il l'est, à quelle condition ?

Que cela plaise ou non, tous, tant que nous sommes, à l'aube de l'an 2000, nous avons tous opté pour une civilisation technicienne. A vues humaines, il n'y a qu'une seule issue possible, et qui du reste s'inscrit dans la logique de l'examen auquel nous venons de procéder. Cette issue consiste dans la nécessité pour le christianisme de repenser sa fidélité à la transcendance divine en repensant l'insertion du croyant dans le monde en fonction du règne de Dieu comme présupposé du salut, plutôt qu'en fonction du salut comme présupposé du règne de Dieu. Autrement dit : en fonction de l'eschatologie plutôt qu'en fonction de la sotériologie ; de l'utopisme de la transcendance plutôt que de la transcendance sacrale ou apocalyptique.

Il faudrait, bien sûr, encore étayer de telles propositions. Il me semble, cependant, être en position de suggérer que, s'il devait être exclusivement braqué sur une notion par trop mythologique du salut, le christianisme risquerait de céder à la tentation de l'ésotérisme. Peut-être même d'y céder parce que, justement, en un sens, la technique favorise également l'ésotérisme : se sentant menacé, l'homme se réfugie où il peut. Certes, l'évasion par l'âme est une forme d'utopisme, mais cette forme a l'inconvénient de n'être compatible qu'avec la notion sacrale ou apocalyptique de la transcendance. Autrement dit : avec un idéal ascétique de la vie. L'ascétisme des utopies classiques s'explique autant par la volonté de renoncer au monde que par le régime de pénurie dont se caractérise la vie en commun. Or, la pauvreté, surtout celle qu'on ne choisit pas, ne mérite que d'être abattue, et pour l'abattre il faut être riche, des fruits de l'esprit, certes, mais aussi de biens matériels. C'est vraiment par une entière transvaluation de toutes nos valeurs que débute l'utopisme de la technique. En termes de technique, tout ce qui fait problème est par définition soluble. Mais quand il est possible de supprimer la cause d'un mal, comme on résoud un problème, la vertu

qui lui sert d'antithèse ne peut donner lieu à aucun idéal de vie, à aucun iconoclasme eschatologique des pouvoirs aliénants dont toute société des hommes est victime.

Au demeurant, mieux encore peut-être qu'à une lecture ascétique de la transcendance du règne de Dieu, la communauté de l'*eschaton* qu'est l'Eglise, le Corps du Christ, se prête à une écriture charismatique de l'homme qui est avent de Dieu ; de la transcendance incarnée, où Dieu reste l'autre radical. En effet, que signifie l'Eglise, sinon que hors du règne de Dieu il n'y a pas de salut ? Ainsi comprise, l'Eglise n'en serait que plus apte à remplir sa vocation iconoclaste à l'endroit de toutes les sacralisations spoliatrices de l'altérité radicale de Dieu, autant qu'à l'endroit des profanations non moins aliénantes de l'homme et du monde.

En un mot, l'Eglise, instrument du salut, répond aux besoins d'une société dont Dieu symbolise l'immuabilité : pour changer le monde, n'en faut-il pas les moyens ? C'est en termes de tels moyens que se pense la civilisation technicienne, comme doit aujourd'hui se penser également la demeure de Dieu, sa transcendance, s'il faut qu'elle s'érige parmi les hommes. L'incarnation du Verbe n'est-elle pas d'ailleurs l'anticipation de cette conception utopique de la transcendance ?

Il est vrai que « *si le sel perd sa saveur, avec quoi l'assaisonnera-t-on ?* » N'empêche que ce qui fait défaut au monde de la technique, c'est une révolution ecclésiale.

gabriel vahanian

situation de l'éthique dans l'existence chrétienne

Pour comprendre la crise de l'identité chrétienne dans son rapport à l'éthique, il importe tout d'abord de décrire les caractéristiques majeures de l'éthique chrétienne dans sa forme historique récente. Il apparait alors clairement que la loi et la norme, l'autorité et l'institution ont exagérément fourni le système de références par rapport auquel s'est opérée du point de vue éthique, l'identification chrétienne. Ce processus conduit à une crise qui culmine dans la perte du sens et la dissolution du langage religieux. Une issue est possible à cette crise si nous rendons significatif le rapport qui existe entre l'indicatif du salut et l'impératif de la conduite éthique, rapport existentiel qui place le chrétien en situation de responsabilité croyante et de responsabilité éthique. La relation entre les deux termes est telle qu'elle maintient leur distance et qu'on ne peut identifier le chrétien par l'un ou l'autre isolément : seule est théologiquement signifiante l'unité vivante de l'éthique et de la foi. Mais la normativité éthique doit être laissée à son lieu originaire : la raison pratique. Le niveau où la foi intervient pour reprendre l'éthique humaine est antérieur à toute détermination précise du précepte ou de la règle, sans lui être pour autant extérieur. La confession de la foi christologique et l'appartenance à la communauté ecclésiale retentissent sur le fonctionnement concret de la raison pratique. Les normes et lois morales devraient ainsi retrouver leur place comme médiations humainement et chrétiennement « sensées » d'une existence dans le Christ. Cependant, la confession de foi et la praxis du croyant resteront l'une et l'autre radicalement inadéquates par rapport à ce qui est attesté : le salut offert en Jésus-Christ.

C'est sans doute une gageure que de tenter, dans l'espace limité de cet article, l'esquisse d'une réponse à la question de l'identité chrétienne envisagée sous l'angle de l'éthique. A vrai dire, la gageure tient moins au volume restreint des pages qui suivent qu'aux difficultés du problème lui-même. Elles sont déjà considérables si l'on se place au seul point de vue de la foi. Car c'est précisément au plan de la foi et de son langage que le problème de l'identité chrétienne se pose d'abord. La littérature théologique de ces dernières années en témoigne amplement. Mais on peut se demander s'il y a quelque sens à isoler, fût-ce dans un acte d'abstraction simplement méthodologique, la foi d'avec la praxis.

Une des préoccupations majeures de la littérature théologique à laquelle je viens de faire allusion réside justement dans l'importance qu'elle accorde au lien organique qui unit foi et praxis : théologies de la sécularisation, de la libération, de l'espérance, théologie politique, sont traversées par cette préoccupation. La fortune variée qu'elles ont connue ou connaissent actuellement, les difficultés auxquelles elles se sont heurtées, auraient pu décourager, dans son entreprise, l'auteur de cet article. D'autant plus que ces difficultés redoublent quand il s'agit, comme c'est le cas ici, de prendre directement en considération le rapport « éthique et foi ».

D'une part, en effet, la praxis éthique du chrétien (individu et communauté), l'enseignement du magistère et la théologie morale qui constitue la reprise réflexive et théorique de l'agir du croyant (en sa référence aux Ecritures, à la tradition, etc.) ont toujours été un des lieux privilégiés où s'opérait et se vérifiait à la fois le processus d'identification. Ce processus est visible dès les origines de l'Eglise, dans les évangiles et plus encore dans les épîtres pauliniennes dans lesquelles la praxis est constamment placée dans le champ des motivations religieuses (christologique, sacramentaire — baptismale notamment, ecclésiologique, pneumatologique).

Mais d'autre part, ce qui pouvait, naguère encore, dans une sorte de rapport immédiat et « naïf » à l'Ecriture, amorcer une réponse à la question de l'identité chrétienne en son lien avec l'éthique, fait aujourd'hui problème. La distance culturelle entre les deux univers, celui de la Bible et la nôtre est trop grande pour qu'une simple transposition soit possible, fût-ce par une extension très large et très « sophistiquée » des principes et des normes bibliques.

La question se complique d'ailleurs quand on passe à l'examen des réalisations historiques de l'éthique « chrétienne » et que l'on découvre ses variations, ses contrastes, voire ses divergences, ainsi que les déplacements d'accent dans la manière dont se vivait le rapport éthique et foi et se réalisait l'identification chrétienne. La question du pluralisme éthique, aujourd'hui bien repéré dans l'histoire, plus aisément repérable également au plan géographique, se trouve ainsi posée avec acuité : si des praxis, pour le moins variées, s'autorisent d'une référence à la « même » foi, quelle est donc la nature du rapport qui existe entre praxis et foi ? Et cette foi que l'on qualifie de « même » peut-elle être tout ensemble *la* même et *autre ?*

Tels sont quelques-uns des obstacles — et j'en passe — qui auraient

pu couper court à la rédaction de ces pages. Si j'ai accepté cependant de courir le risque de les écrire, c'est que la démarche adoptée sera heuristique, plus fertile en questions posées qu'en réponses formulées : même les formules affirmatives devront être considérées comme des approximations.

La démarche adoptée ici comprendra deux moments : le premier tentera de décrire la crise d'identité chrétienne dans son rapport avec l'éthique ; la deuxième essaiera de tracer quelques orientations et de trouver une issue possible à cette crise. Les deux moments sont liés, le premier conduisant précisément au lieu à partir duquel un commencement de solution peut apparaître.

Il demeure entendu que je me placerai constamment dans le champ de l'éthique.

I

crise d'identité

On peut repérer cette crise aux trois niveaux suivants : celui de la loi et de la norme, celui de l'autorité et de l'institution, celui du langage et du sens. Mon propos est de montrer, dans une esquisse nécessairement schématique, que la crise qui se manifeste au plan de la loi et de la norme réside dans le déplacement du rôle médiateur de ces deux instances vers leur surenchère quasi pharisaïque et quasi pélagienne ; que celle qui est relative à l'autorité et à l'institution manifeste à la fois la poussée autoritaire et bureaucratique dont elles furent l'instrument, et le passage à une dissolution de la crédibilité nécessaire à leur fonctionnement ; que ces deux formes de crise pointent vers une perte du sens assez forte pour ébranler la valeur que l'éthique pouvait avoir dans la structuration de l'identité chrétienne.

Ce parcours critique, en manifestant les impasses et les blocages, les raccourcis théologiques désormais impraticables, les assimilations aujourd'hui inviables, devrait rendre plus facile la tentative de redéfinition de l'identité chrétienne saisie dans le rapport réciproque de la praxis éthique et de la foi.

1 la loi et la norme morales

Si l'on s'accorde, malgré les contestations dont elles sont l'objet, à reconnaître à la loi et à la norme un rôle irremplaçable dans la structu-

ration de l'individu et de la communauté, et dans la construction de l'identité chrétienne, c'est à la condition toutefois de maintenir ces deux instances dans les limites de leur rôle propre : ni l'une ni l'autre ne sont à elles-mêmes leur propre fin ; elles médiatisent, en leur objectivité, les relations des personnes et des groupes et s'inscrivent dans le dynamisme de la liberté, qui les intègre pour que s'établisse un univers « sensé » de re-connaissance et de réconciliation, dont la référence dernière est donnée pour le chrétien dans la pâque du Christ.

Or, considérée dans la forme récente de son histoire, l'éthique chrétienne se présente sous les traits suivants :

a) Comme une *herméneutique de la loi.* L'expression est de G. Crespy qui l'applique à l'éthique protestante ; mais elle est valable pour l'éthique catholique car, quelles que soient les différences confessionnelles, la même démarche théologique se retrouve, pour l'essentiel, tant dans l'Eglise catholique que dans les Eglises issues de la Réforme. En bref, il s'agit d'une interprétation de la loi morale donnée dans les commandements des deux Tables et exprimant la volonté de Dieu sur l'homme. Le processus herméneutique à l'œuvre est celui d'une actualisation, obtenue par explicitation de son contenu implicite, des richesses inépuisables de l'ordre de la loi dans son rapport à la variété des situations du croyant. Dans le catholicisme, cette actualisation est médiatisée par référence au magistère, à la loi naturelle et aux prescriptions du droit canonique. Entre les deux extrémités de la chaîne herméneutique peuvent ainsi se glisser des motivations sans lien direct avec la Révélation, qui rendent problématique la spécificité chrétienne de la praxis.

b) D'où le deuxième trait à relever : la tendance à la *prolifération casuistique,* logiquement inscrite dans une éthique de la loi comme une nécessité inéluctable, si elle veut rejoindre, à partir de la généralité de la formule légale, la mobilité et la complexité de l'existence concrète. Cette végétation touffue aboutit à une réglementation détaillée du comportement moral. Elle a son corrélat psychologique dans la conscience scrupuleuse et l'attitude d'observance méticuleuse substituée à la vigueur inventive de l'« obéissance » biblique. On expliquerait sans doute pour des raisons similaires le passage de l'éthique dans le canonique, dont témoignent certains manuels de morale et non des moindres, et l'importance accordée naguère, dans la formation du professeur de morale, au droit canon.

c) Cette éthique est une éthique de la *stabilité.* Chose explicable par

la lenteur de l'évolution matérielle et culturelle de la société et l'enracinement durable de l'Eglise, même après l'avénement de l'âge industriel, dans les structures mentales du monde rural. Chose explicable encore par la nécessaire stabilité du code moral des deux Tables et l'importance accordée dans l'Eglise catholique à la loi naturelle, universelle et immuable comme la nature humaine elle-même.

d) On peut enfin parler du risque de *contamination,* non toujours conjuré, de la foi par le *moralisme,* au point d'ébranler l'équilibre de la doctrine et de sa présentation. La division tripartite des catéchismes : dogme, morale, sacrements, classique au XIXe siècle [1], peut être considérée, selon le mot de R. Rémond, comme l'« *expression d'un temps et d'une société* » et manifeste parfaitement le risque dont il vient d'être question. Cette distribution des parties, sans lien interne entre elles, reflète d'ailleurs le morcellement et la juxtaposition des traités de théologie. Chose plus grave peut-être, chacune des parties du catéchisme est placée sous le signe de l'impératif éthique : vérités qu'il *faut* croire, devoirs qu'il *faut* accomplir, sacrements qu'il *faut* recevoir. La tendance frise le ridicule avec l'ouvrage de H. Jone, dont l'édition française connaîtra peu avant Vatican II sa quatorzième édition. L'auteur se permet le tour de force d'écrire un *Précis de théologie morale catholique* de 589 pages sans nommer une seule fois Jésus-Christ. Une telle omission aurait mérité sa mise à l'index à l'époque où la Congrégation de ce nom existait encore. Mais c'était chose sans doute impossible, car la même logique de la loi présidait à l'ordonnancement du livre de H. Jone, à ses omissions comme à son contenu, et à la procédure judiciaire de la Congrégation de l'index: logique de l'identité univoque, selon laquelle la loi, sa démultiplication casuistique et son prolongement canonique fournissaient le système de référence par rapport auquel s'opérait, du point de vue éthique, l'identification chrétienne, et qui aboutissait aux procédures d'exclusion et de marginalisation, dont la mise à l'index, la réduction des prêtres à l'état laïc sans dispense du célibat, la « discipline », encore inscrite dans les textes, relative aux divorcés remariés, constituent ou constituaient quelques-unes des formes les plus voyantes.

1. Cette division se retrouve dans les catéchismes du XXe siècle. Le catéchisme à l'usage des diocèses de France de 1937 la reprend. Avec une légère retouche (dogmes, sacrements, morale), c'est encore le plan du catéchisme national de 1947. Voir sur cette question : El. GERMAIN, **Langages de la foi à travers l'histoire.** Mentalités et catéchèse : approche d'une étude des mentalités, (ISPC, Langages de la foi), Paris, Fayard - Mame, 1972.

On peut estimer que je force les traits, et j'en conviendrais volontiers, si je me référais à la pratique pastorale beaucoup plus souple et compréhensive que la sévère cohérence des textes. Mais j'analyse ici les implications logiques d'un système légal en contradiction, sinon théorique, du moins pratique, avec certaines inspirations profondes de l'Evangile, et dont la rigueur ne fait pas de cadeau.

On aura compris, à travers cette esquisse, le lien intime qui existe entre loi et norme, d'une part, et autorité et institution, d'autre part. C'est à l'examen de ce deuxième lieu de la crise qu'il faut s'arrêter maintenant. Le séjour prolongé dans le premier me permettra d'être plus court ici.

2 autorité et institution

Un système éthique de la loi, tel que je viens de le décrire sommairement, conduit aux conséquences suivantes.

a) Conception de l'autorité, qui, justifiant en dernière analyse sa force et sa légitimité par son rattachement à l'autorité du Christ, court le risque de trop peu fournir des raisons « crédibles » à l'obéissance du croyant, alors que la structure même de l'acte de foi ne dispense pas, tout au contraire, de faire jouer son intelligence et d'exercer sa liberté.

b) Boursoufflure institutionnelle, qu'on retrouve dans tous les secteurs : administratif et des bureaux, juridique et jurisprudentiel, liturgique et culturel, etc. On la retrouve, bien entendu, dans le domaine de l'éthique : le lourd appareil pyramidal est sans doute plus préoccupé de contrôler que d'autoriser et de stimuler les innovations locales, les recherches spontanées et la création éthique libre et responsable. Si la préférence est accordée à juste titre à l'aspect communionnel de la vie chrétienne et à la réconciliation, c'est plus d'une fois avec le risque de taire les tensions réelles, dont le traitement public pourrait être en maints cas plus constructif pour l'unité de l'Eglise que le mutisme dont on les entoure ou que le silence qu'on impose à leur propos.

c) La surenchère autoritaire et institutionnelle appelle comme sa conséquence la soumission. On la justifie doctrinalement par la référence théologique à la volonté créatrice de Dieu et la référence christologique à la conduite du Seigneur. Les deux références peuvent être parfaitement cohérentes. La première a cette particularité de faire appel à la « nature » et à la « loi naturelle » comme expression de l'intention créatrice de Dieu et de permettre, dans une attitude trop peu critique, de justifier par exemple, comme c'est le cas dans plus d'une encyclique sociale du

dernier siècle, des inégalités économiques et sociales parfaitement injustifiables.

On saisit ici sur le vif le point où loi et autorité se prêtent main forte pour produire un discours religieux fortement teinté d'idéologie. Le mécanisme de cette production apparaît dans la série d'identifications suivante : volonté créatrice de Dieu — création — loi naturelle, comme expression de l'intention créatrice de Dieu — autorité ecclésiale interprète authentique de cette loi — obéissance du croyant.
La concaténation des moments permet ainsi de définir l'identité chrétienne de la conduite morale et l'appartenance du croyant au corps du Christ et donc au Christ lui-même.

Ce processus est loin d'être dépourvu de sens et de valeur. Mais le résultat obtenu au bout de cette série d'identifications ne s'impose pas nécessairement, si l'on se rappelle, entre autres raisons, que le contenu doctrinal des différents éléments de la chaîne (volonté de Dieu, création, loi naturelle, magistère, etc.) a connu des variations historiques importantes, si l'on prend conscience, d'autre part, des répercussions profondes des instances profanes sur les formulations religieuses et des convergences des praxis des chrétiens et des non-chrétiens. Si bien que l'identité chrétienne de la praxis des croyants fait problème et peut même en dernière analyse apparaître, ainsi que le voudraient les réductions athées de la foi, comme illusoire.

3 langage et sens

Nous voici dès lors conduits au troisième palier de notre diagnostic. La crise d'identité chrétienne y culmine, s'il est vrai, par ailleurs, que la foi s'enracine dans une parole créatrice et salutaire qui donne sens, et sens dernier, à la praxis et à l'existence humaines.

D'une part, en effet, la cassure plus ou moins profonde, signalée plus haut, entre le dogme et la morale et qui a des raisons multiples, prive la loi et le commandement de Dieu des motivations susceptibles de déterminer l'assentiment du croyant. On se trouve en fait devant un corpus de normes qui tiennent plus de la recette que de la loi morale, comprise au sens fort du terme et son enracinement dans les forces vives de la foi. Le précepte a tendance à valoir par lui-même, le commandement à se suffire de sa seule force impérative ou de celle de ses « représentants ». Cette manière de voir n'est pas sans analogie avec ce *christonomisme* dont parle J.-P. Jossua (il emprunte le terme à Y. Congar) quand il dénonce la surenchère institutionnelle et autoritaire que l'Eglise catholique

romaine a fait porter à sa conception de la présence du Christ, non sans un effacement important et significatif de l'Esprit.
La citation suivante, empruntée à un théologien célèbre de l'entre-deux-guerres, le P. Billot, illustre fort bien ce verticalisme « incarnationnel », où la donation du sens disparaît au profit de l'obligation : « *L'obligation morale,* écrit l'auteur, *ne se conçoit qu'en dépendance d'un supérieur qui oblige et d'un maître qui commande..., et, d'autre part, ce supérieur, ce maître ayant autorité et pareille autorité dans le domaine moral... ne peut évidemment être que Dieu* ». Ce propos est loin d'être isolé et on le trouve aussi bien dans les traités de théologie que dans les catéchismes et les règles des congrégations religieuses (notamment celles de femmes). J'ajouterai que cette conception « volontariste » de la loi a tout intérêt à s'abriter derrière la possession « privée » et, par le fait même, exclusive de l'information et du savoir : partager l'information et le savoir a toujours abouti à mettre les « mandarins » dans une situation inconfortable. Pour ce qui concerne l'Eglise, la jalouse mais inopérante sauvegarde du secret au concile Vatican II a été à ce point de vue significative, comme le sont, aujourd'hui encore, les procédures plus feutrées qu'autrefois de l'ex-Saint-Office dans la chasse doctrinale aux sorcières.
On comprendra sans peine que la dissociation pratique, sinon théorique, de la doctrine et de la morale, du dogme et de l'éthique, se produise dans un langage qui utilise plus volontiers la défense et l'interdit, les termes de « permis » et « défendu », les concepts de la chaîne judiciaire plutôt que ceux de la chaîne parénétique et des directives éthiques. Une des conséquences de cet état de choses est que le système éthique continue à fonctionner au plan idéologique, alors que l'expérience réelle, souvent riche de sens et de valeurs humains et chrétiens se développe à côté de lui, sinon en contradiction avec lui. Et quand il se débloque, comme cela s'est fait si nettement au concile Vatican II, il se reproduit dans le « repli » des intégrismes, dont le phénomène marque assez profondément aujourd'hui les Eglises tant protestantes que catholiques. Il peut aussi, plus ou moins longtemps et non sans conséquences pratiques réelles pour la vie de foi des croyants, se survivre dans les textes, comme c'est le cas pour la législation canonique relative aux divorcés remariés, toujours désignés par les termes axiologiquement dépréciatifs de bigamie, d'infamie et de concubinage.
Ainsi donc l'« insignifiance » du précepte jaillit nécessairement sur le langage. D'autres raisons que celles qui viennent d'être suggérées, mais profondément apparentées, interviennent sans doute dans l'explication de ce phénomène. Il faut noter en particulier l'importance accordée par

l'Eglise au thomisme comme instrument privilégié dans l'expression de sa doctrine et comme cadre, longtemps tenu comme obligatoire, de la formation des clercs. Cette fidélité répétitive à une pensée géniale a fait manquer les acculturations philosophiques et scientifiques indispensables et a produit, de ce fait, l'impuissance d'une présence critique des communautés chrétiennes et de la théologie au monde nouveau qui se construisait. Que l'identité chrétienne, perdant l'appui des signes « traditionnels » qui l'assuraient (comme un guide en montagne assure sa cordée), se soit trouvée déséquilibrée et comme affolée, cela n'a rien d'extraordinaire : on avait préféré la facile sécurité et sûreté des tracés balisés à l'avance à l'aventure pleine d'assurance d'une vie en Christ, profondément marquée par son caractère « exodal » permanent et la tension, fondée dans la trilogie théologale de la foi, de l'espérance et de la charité.

Mais ces difficultés et ces impasses font aussi partie de l'existence chrétienne. Et la prise de conscience de leur réalité comme de la perte d'une certaine identité est sans doute le commencement d'une recherche, dont les signes sont déjà perceptibles, et pourrait être l'aube annonciatrice d'une « nouvelle Pentecôte de l'Eglise ». Elle nous conduit ici à proposer, non sans crainte ni tremblement, quelques suggestions, dont je tiens à réaffirmer le caractère heuristique. C'est ce que je vais tenter maintenant.

II

identité et différence

En ce point de mon exposé, il est indispensable de reprendre rapidement les éléments de l'analyse mis en évidence précédemment, dans une démarche positive qui permette à la fois de proposer des ébauches de solutions aux difficultés rencontrées, des issues possibles aux impasses signalées, d'intégrer dans une perspective nouvelle les catégories critiquées pour essayer de leur donner leur sens chrétien, et enfin de situer le lieu originaire à partir duquel l'identité chrétienne s'élabore et se construit, ainsi que d'esquisser les modalités d'une genèse, à certains égards toujours inchoative, et qui se développe non point selon une logique de l'homogène et de l'univoque, mais de l'analogie et de la différence.

1 unité « sensée » et « instituée »

La première partie de cet article a permis de déceler une sorte d'atomisation de la théologie, nettement marquée dans la division tripartite de

son produit vulgarisé, les catéchismes, et dans la scission accusée du dogme et de la morale. En contrepoint à ce morcellement, s'était fait jour une réorganisation de l'unité autour de l'axe : loi - autorité - institution. On peut noter, à cet égard, l'accent mis à partir de Trente, dans la dogmatique elle-même, sur l'aspect sociétaire et institutionnel de l'Eglise aux dépens de sa dimension mystérique.

A ce plan, la crise ne pourra sans doute être surmontée que dans la reprise « unitaire » de la vie chrétienne, dans son recentrement dans les forces vives de la vie théologale, dans un déplacement d'accent qui, au lieu d'insister sur les appartenances et les identifications quasi « matérielles » (le baptême comme rite et le registre sur lequel il est transcrit, le mariage à l'église, dans une perspective pratiquement plus attentive à l'institution qu'à la vocation, l'assistance à la messe dominicale, la confession annuelle, la communion pascale, etc.), insiste au contraire sur quelque chose de beaucoup plus fondamental, à savoir le « sens » et la « vérité » libérés en Jésus-Christ, et conçus, moins comme une somme de vérités et de normes toutes faites que comme le déploiement sensé et vrai d'une existence ecclésiale fondée dans la pâque du Seigneur. Et si l'existence ecclésiale du chrétien doit être « instituée » dans l'expression de sa foi comme dans sa pratique éthique, c'est que l'autorité qui, à un titre spécial, en a la responsabilité, est là pour « autoriser » le déploiement également responsable de cette vérité à partir du salut offert dans l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus. Dans cette perspective il faut rendre significatif le rapport, si fortement mis en relief dans l'Ecriture et chez les Pères de l'Eglise, de l'indicatif du salut à l'impératif de la conduite éthique. Ce rapport est à comprendre non point dans le sens d'une déduction syllogistique ou, comme le dit Wendland, d'une « *dérivation de la vie chrétienne à partir de l'être et découlant pour ainsi dire organiquement de lui* », mais bien comme un rapport existentiel englobant qui place le chrétien (individu et communauté) en situation de responsabilité croyante et de responsabilité éthique. Dans l'effectuation « pratique » de ce rapport, l'éthique vérifie à la fois la « crédibilité » du kérygme et du discours théologique et se laisse en retour évaluer par eux : la relation est dialectique ou circulaire comme l'herméneutique.

2 éthique et foi : un rapport complexe

On saisit dès lors l'impossibilité d'opérer un rapport d'égalité entre théorie et praxis, éthique et foi. La relation entre les deux termes est

telle qu'elle maintient leur distance analogique et que l'on ne peut sans doute jamais identifier le chrétien par l'un d'entre eux indépendamment de l'autre, ni *a fortiori* le désigner par la seule normativité éthique de sa pratique. C'est l'unité vivante des deux qui peut devenir théologiquement signifiante et rendre possible la lecture du chiffre qui renvoie au Christ vivant et qui de toute manière se fait en dernière analyse dans la foi.

L'impossibilité à laquelle je viens de faire allusion tient en particulier aux deux raisons suivantes (leur examen nous conduira à celui d'un troisième point, plus fondamental).

D'une part, le passage par la médiation des sciences de l'homme est devenu indispensable. Le décryptage onéreux et, à certains égards, éprouvant, des expressions de la foi, du discours théologique et des conduites éthiques dites chrétiennes fait passer, par une sorte d'herméneutique qui va de l'explicite à l'implicite, du contenu apparent au contenu réel et caché, d'une lecture ingénue à une lecture au second degré qui dépiste les conditionnements psychologiques, socio-économiques et politiques trop rapidement pris pour chrétiens. L'effet réducteur de cette démarche, même s'il ne peut pas du point de vue de la foi être absolu, est certain, ainsi que le déplacement qu'il opère dans les identifications chrétiennes, plus d'une fois hâtives, illusoires, erronées parfois ou devenues simplement caduques et insignifiantes. Une certaine immédiateté de la production, au plan des signes, de l'identité chrétienne de la praxis éthique comme de sa vérification est devenue impossible. Cette impossibilité n'en rend que plus urgente la recherche de l'essentiel.

D'autre part, l'éthique elle-même, entraînée par le courant de la sécularisation, apparaît plus nettement aujourd'hui comme étant le champ spécifique de la raison pratique humaine : elle possède ses critères propres et par là même son autonomie. La catégorie de loi naturelle rappelle précisément que nous sommes avec l'éthique sur un terrain où le chrétien se rencontre avec le non-chrétien, le croyant avec le non-croyant : convergences et divergences peuvent donc s'y manifester, comme aussi, à l'intérieur de la même confession de foi, le pluralisme éthique. On voit donc que certaines identifications chrétiennes qui ont pu se faire par l'intermédiaire de la loi naturelle peuvent être contestées et conduire à des conséquences contraires à celles que l'on attendait de son utilisation : ce qui apparaissait comme le bien propre du chrétien appartient à l'humanité. Les choses sont évidemment moins simples et ceci constitue un aspect important de la question examinée ; car les osmoses sont constantes et fort souvent cachées et, de plus, la raison

pratique, en son activité constituante, n'est pas « pure » ; elle est doublement située : historiquement et sociologiquement. Elle peut, dans le contenu de ses normes comme dans leurs motivations, varier d'une culture à l'autre, d'une religion à une autre, d'une époque à une autre. Ce qui nous conduit, au-delà des convergences réelles (celles qui s'expriment par exemple dans la charte de l'O.N.U.), à reconnaître l'influence déterminante de ce qu'on appelle couramment les options philosophiques et religieuses. Affirmation qui ne contredit nullement l'autonomie de la raison pratique. Nous sommes dès lors amenés à examiner le problème que je désignerai sous le titre de « identité et différence », donné à l'ensemble de cette partie de l'article.

3 identité et différence

Je ramènerai les données du problème et les réponses que l'on peut apporter aux propositions suivantes, qui mériteraient de plus amples développements.

a) Je dirai d'abord, au risque de quelque redite, qu'il faut laisser la normativité éthique constituante (les Allemands diraient « *die Normierung* ») à son lieu originaire, la raison pratique ; il faut laisser l'éthique, selon un mot du P. Ricœur, « *dans son élément anthropologique* » et situer ailleurs le niveau où la foi intervient pour reprendre l'éthique humaine. C'est sans doute une des leçons qu'on peut retenir du parcours critique tenté plus haut : le déplacement d'accent de la foi vers l'éthique ne peut être que néfaste pour celle-là. Et cela en raison du pélagianisme pratique sous-jacent à une telle opération, à moins que, se plaçant dans l'optique des réformateurs, on n'exalte, comme l'a bien montré G. Crespy, l'impuissance éthique et la culpabilité de l'homme, pour sauver la gratuité et la puissance de la grâce.

b) En deuxième lieu, je dirai que le niveau où la foi intervient d'une façon déterminante dans la reprise de l'éthique est celui des motivations fondamentales et des finalités ultimes de l'action, des attitudes existentielles concrètes du croyant en tant que son être et son histoire sont structurés de façon décisive par la rencontre avec le Dieu révélé en Jésus-Christ, des énergies libérées en lui par la présence dynamique de l'Esprit, de son appartenance enfin à la communauté historique, l'Eglise, dont le temps est compris entre l'événement qui lui a donné naissance et sa consommation eschatologique. On peut qualifier ce niveau de méta-éthique, en ce sens qu'il est antérieur à toute détermination catégoriale précise (au contenu) du précepte et de la règle, mais lui demeure intérieur

comme l'âme au corps. Il serait aisé de montrer, en s'appuyant sur l'Ecriture, que les motivations religieuses (je désigne par ces termes l'ensemble des éléments énumérés à l'instant), pour essentielles qu'elles soient, loin de réduire l'activité constituante de la raison pratique, la présuppose à son tour, et devraient, en principe, lui donner toute sa vigueur et toute sa profondeur.

On aura compris, je l'espère, à partir de ces trop brèves remarques, que l'élément qui spécifie chrétiennement l'agir du croyant est constitué par la foi christologique, dont un article de J.-P. Jossua, auquel je me contente de renvoyer, avait entretenu les lecteurs de cette revue [2].

4 assurance et incertitudes

On ne peut cependant se satisfaire de la réponse ainsi apportée à la question de l'identité chrétienne envisagée sous l'angle des rapports de l'éthique et de la foi. On a sans doute réduit des identifications qui, pour avoir joué autrefois, sont devenues inopérantes ou peu crédibles aujourd'hui, et l'on a désigné le lieu où s'origine la source de toute identité chrétienne. Mais on peut rester sur sa faim, si l'on admet que le rôle de la foi se situe au plan des motivations fondamentales et des finalités ultimes et non du contenu normatif de la loi morale, qui est du ressort de la raison pratique, que la convergence dans le même contenu éthique peut s'adosser à des références philosophiques ou religieuses différentes et qu'à l'intérieur de la même Eglise, des clivages éthiques non seulement existent en fait, mais sont théoriquement plausibles. Il faut donc pousser plus loin la réflexion. Je le ferai dans les trois directions suivantes.

a) Une première se contente de réaffirmer que seule peut être significative l'existence chrétienne envisagée dans sa globalité et son unité : action liturgique, célébrant dans le rite et la parole, le salut offert dans la pâque du Christ et vécu dans la vie de tous les jours, confession de la foi, praxis éthique, et intelligence théologique reprenant systématiquement et réflexivement ces différents « moments », indissolublement liés.

b) Une deuxième direction attire l'attention sur l'appartenance à et sur l'enracinement dans la communauté ecclésiale. C'est elle, comme rassemblement des croyants, qui peut, dans sa parole comme dans son action, dans son dialogue avec le « monde » comme dans sa prière, être

2. J.-P. JOSSUA, « Christ autre ou autre Christ ? », **Lumière et Vie**, n° 112, 1973, pp. 55-70 ; cf. aussi, Fr.-M. GENUYT, « L'inscription du visage », **op. cit.**, pp. 43-54.

et devenir le signe et le sacrement du salut. Ceci comporte plusieurs conséquences dont je retiendrai principalement les suivantes :

— tout d'abord le fait que cette appartenance n'est pas indifférente aux choix éthiques eux-mêmes et à son retentissement sur le fonctionnement concret de la raison pratique ; ceci parce que la confession de la foi christologique donne à l'enracinement de la raison pratique une profondeur insoupçonnée et une ouverture qu'il tient du don même que Dieu fait de son amour ;

— ensuite la grave responsabilité que l'Eglise porte comme témoin de cet amour. Prêcher à temps et à contre-temps, cela fait partie de sa mission. A condition toutefois qu'elle joigne l'autocritique (Eglise toujours à réformer) à la force critique qui lui vient de l'Evangile ;

— dans cette perspective, on retrouve nécessairement les instances dont la critique a fait l'objet des premières pages de cet article, à savoir l'autorité et l'institution, mais comprises comme instances « servantes », l'autorité ne donnant jamais la priorité au pouvoir sur le service, l'institution la priorité à l'institué sur la créativité, mais faisant toujours retour à l'énergie instituante de ses origines dans une juste mais nécessaire appréciation critique de la relativité et de la contingence historique de certaines de leurs formes ;

— dans cette même perspective, le ministère de l'unité devrait sauvegarder et stimuler la liberté et la responsabilité, éthiques notamment, des communautés et des individus, moins jouer sur l'observance que sur l'« obéissance » au sens évangélique du terme, en aidant à rejoindre la parole originaire (le Christ) qui donne sens à l'existence chrétienne et la libère par le fait même ;

— dans cette perspective toujours, la norme et la loi (morales) devraient retrouver leur place comme médiations humainement et chrétiennement « sensées » d'une existence dans le Christ.

c) Il reste cependant que la structure même de la foi ne donne jamais à l'identité chrétienne l'évidence de l'intuition ou le caractère contraignant de la preuve. L'inadéquation radicale de la parole dans laquelle la foi se dit et se confesse, et de la praxis dans laquelle cette même foi se « matérialise » en quelque sorte et s'historicise en « bonnes œuvres », à ce qui est ainsi attesté (le salut offert en Christ), reste entière et ne peut être existentiellement surmontée que dans l'accueil de cette offre opéré dans la liberté de l'amour.

C'est pourquoi — et la situation que nous vivons aujourd'hui rend la chose plus évidente encore — le temps du chrétien est toujours un temps d'incertitude, sa démarche, une démarche exodale, sa praxis éthique, une approximation de sa vocation.

Les signes qu'on peut disposer sur sa route n'ont de sens que par le chemin qu'ils permettent d'ouvrir (loi et norme font partie de ces signes). La chaîne des symboles a toujours à se dépasser vers ce qu'elle indique.

C'est pourquoi encore — et les crises successives de l'Eglise en témoignent jusqu'en sa volonté de fidélité même à la parole fondatrice, comme en certaines de ses trahisons — l'identité chrétienne est à la fois assurée et précaire, présente et absente, ici et ailleurs. L'éthique enracinée dans la foi chrétienne participe à cette condition, inquiète, tâtonnante et toujours inadéquate jusque dans l'amour qui est sa seule assurance.

rené simon

nouveauté chrétienne et nouveauté du monde

A l'interprétation constantinienne du christianisme, a succédé, depuis Vatican II, un christianisme de la transcendance du spirituel. Dans cette ligne, l'originalité chrétienne ne doit pas être recherchée dans la sphère profane mais dans la sphère eschatologique de la foi et, par rapport au politique, dans la capacité de relativiser toutes les options, qu'elles soient conservatrices ou révolutionnaires. Se situant en rupture avec cette théologie dominante, le chrétien révolutionnaire est conduit, par son analyse même, à ne pas s'interroger seulement sur l'originalité de la foi, mais à poser des questions qui ébranlent la foi dans son existence même. Aussi bien, la question posée tout au long de ce numéro de Lumière et Vie *apparaît d'une façon particulière au cœur de la recherche des chrétiens révolutionnaires. Au milieu des décombres, certains constatent qu'un rocher reste ferme : ce rocher, c'est le Christ. Y aurait-il donc, pour ces chrétiens, une spécificité chrétienne de la révolution ? Il n'y en a aucune dans les analyses, le projet, le choix des moyens, ni les motivations de fond. La sensibilité chrétienne, en raison de sa tradition et de son expérience spirituelle, peut toutefois apporter une contribution spécifique à la radicalisation révolutionnaire ; et c'est au niveau du sens et non pas du comportement que doit être recherchée l'originalité chrétienne dans la révolution. En fin de compte, la nouveauté radicale du Christ n'est pas dans ce qu'il donne, mais dans l'amour par lequel il se donne lui-même. L'espérance chrétienne n'existe qu'engagée dans la construction historique qu'on attend et l'histoire humaine fait elle-même partie d'une histoire plus vaste. C'est en s'engageant sans réserve à construire la nouveauté du monde que l'Eglise construira sa propre nouveauté et découvrira la nouveauté de Dieu.*

Dans le processus de maturation des chrétiens révolutionnaires, c'est d'abord le problème des contradictions entre foi et engagement politique qui a polarisé la recherche. Affrontés à une religion qui manifestait dans les secteurs les plus différents sa solidarité avec la culture dominante, ces chrétiens ont été amenés, d'une part, à dénoncer la transposition idéologique du christianisme, d'autre part, à dégager les potentialités révolutionnaires de la foi et la possibilité, sinon la nécessité, pour un chrétien, d'assumer les instruments d'analyse et de combat fournis par la théorie et par les organisations marxistes.

La légitimité et la cohérence de cette option étant acquises, le problème se déplace : s'il est vrai, en effet, qu'un chrétien peut être révolutionnaire, il reste à expliquer pourquoi un révolutionnaire serait chrétien. Il ne s'agit plus ici de savoir si le christianisme est compatible avec le marxisme, mais s'il n'est pas superflu par rapport à celui-ci. Il ne s'agit plus de savoir s'il entrave la révolution, mais s'il est susceptible de lui fournir un apport quelconque.

Dans une vie militante, orientée par une analyse scientifique et philosophique de la réalité, mobilisée par un projet exigeant et riche de sens, y a-t-il encore une place pour l'expérience chrétienne ? Psychologique au départ, le problème se précise de plus en plus théoriquement, à travers l'application au fait chrétien du matérialisme historique, souvent articulé avec la psychanalyse.

L'interrogation se place d'ailleurs à différents niveaux de profondeur. Pour certains, elle ne met pas en cause la vérité du christianisme, mais vise à en approfondir et à en renouveler le sens. Il s'agit pour eux de cerner l'originalité chrétienne dans la sphère profane, et en l'espèce son apport au combat révolutionnaire ; et d'indiquer sur un plan global ce que veut dire « être chrétien ».

Mais l'interrogation ne tarde pas à se déplacer du contenu de la foi à son fondement ; de ce qu'il faut croire aux raisons de croire. C'est que la remise en cause de la société et de l'Eglise finit par ébranler la crédibilité de l'une et de l'autre. La question « *que veut dire être chrétien dans la révolution ?* » devient « *pourquoi suis-je encore chrétien ?* »
Mais ce ne sont pas seulement les réponses qui apparaissent solidaires d'un système social de domination et d'exploitation : ce sont les questions elles-mêmes. Dans ces conditions, le christianisme est-il autre chose que l'ensemble de rapports sociaux ? Est-il autre chose qu'un secteur de l'idéologie de certaines sociétés occidentales ? Ne faut-il pas en conclure que la spécificité de la question religieuse n'est jamais qu'apparente et que de ce fait elle est appelée à disparaître avec le système social dont elle est partie intégrante ? Ce n'est donc plus seulement l'originalité des réponses chrétiennes qui est en cause : c'est celle de la question elle-même.

Par ce biais, le problème de la contradiction entre foi et engagement révolutionnaire, entre christianisme et marxisme, rebondit, et avec une radicalité nouvelle. Car le marxisme exclut finalement le christianisme, non pas en prouvant sa fausseté, mais en dévoilant son insignifiance. Il ne le réfute pas, il l'évacue. Il ne nie plus Dieu, simplement il l'ignore. Ce

qui est, en même temps, un dépassement de l'athéisme, et la forme d'athéisme la plus poussée.

Ces interrogations sont aujourd'hui au cœur de la recherche des chrétiens révolutionnaires. Ils y reviennent constamment dans leurs rencontres et leurs débats. Ce sont les orientations de cette recherche, de même que ces incertitudes, que nous voudrions présenter ici.

Un lieu particulièrement fécond de réflexion sur cette problématique, est l'évolution de plusieurs mouvements d'Action Catholique. Fondées pour évangéliser les différents milieux de vie, ces organisations sont amenées à attacher une importance croissante au combat politique : celui-ci, considéré au début comme « évangélique », est ensuite reconnu dans sa rationalité propre, et devient finalement prioritaire par rapport à l'évangélisation ; orienté d'abord dans un sens réformiste, il se radicalise progressivement, et s'exprime désormais dans une option révolutionnaire d'inspiration marxiste. C'est en fonction de cette évolution, et surtout de la dernière étape, que se pose le problème du « caractère chrétien du mouvement ».

Quand, aujourd'hui, dans une assemblée de militants chrétiens, quelqu'un soulève la question cruciale : « *pourquoi sommes-nous encore chrétiens ?* », il est frappant d'observer le silence prolongé qui suit, et dans lequel chacun semble attendre que d'autres donnent la réponse qu'il cherche.

Ces questions représentent, semble-t-il, l'épreuve décisive de la foi à notre époque. Il s'agit, en effet, de savoir si, ayant été découverte comme une partie intégrante de systèmes sociaux globalement contestés, elle se révèle capable de tenir à travers l'éclatement de ces systèmes : « tenir » signifiant ici, non pas simplement survivre, mais se renouveler en s'inscrivant d'une manière active et originale dans la construction de l'alternative.

Mais si telle est la complexité et la gravité des problèmes, il ne peut être question pour nous de les aborder sérieusement dans les limites d'un article. Car, s'il est relativement aisé de présenter rapidement des doctrines considérées comme acquises, et où souvent les habitudes mentales tiennent lieu d'arguments, il l'est beaucoup moins quand il s'agit de positions qui se cherchent. Nous nous bornerons donc à fournir quelques indications, visant d'une part à cerner davantage la problématique, d'autre part à indiquer dans quelle direction devrait, à notre avis, s'orienter une recherche.

I

genèse et sens du problème

La crise de l'originalité chrétienne, est tout d'abord une crise de l'interprétation qu'en donne la théologie dominante. Celle-ci aborde la question notamment à propos du problème des rapports entre le temporel et le spirituel, dont elle propose deux lignes fondamentales de solution : l'une, « constantinienne », l'autre, « spiritualiste ».

1 du christianisme « constantinien » à la « transcendance du spirituel »

Le christianisme constantinien pensait pouvoir fournir, à la lumière de l'Evangile, une analyse spécifique de l'homme et de la société, ainsi qu'une solution aux problèmes qui s'en dégageaient. Il existait donc, à ses yeux, un projet chrétien de société, une politique chrétienne, une économie chrétienne, une morale chrétienne, une éducation chrétienne : bref, une civilisation chrétienne.

Ces analyses et ces projets s'attribuaient même une certaine exclusivité. Le christianisme étant le lieu de la vérité et des valeurs idéales, la distinction entre chrétien et non-chrétien équivalait à celle entre le bien et le mal. Pour reconnaître la qualité personnelle d'un non-chrétien, on le considérait comme un chrétien anonyme ou implicite. Pour reconnaître la valeur de positions non chrétiennes, il fallait y percevoir des « *idées chrétiennes devenues folles* ». D'où la multiplicité des institutions temporelles chrétiennes : Etats, partis, syndicats, écoles, universités, salles de théâtre et de cinéma, centres sportifs, colonies de vacances, etc. La spécificité chrétienne était donc claire : elle impliquait que l'on assume ces analyses, que l'on adhère à ces valeurs, que l'on professe ces doctrines, que l'on appartienne à ces institutions.

Le fondement théologique de cette démarche était le « *primat du spirituel* », considéré comme la conséquence logique du primat de Dieu ; et qui reflétait le rôle dominant joué dans la société par l'instance religieuse. En vertu du « *primat du spirituel* », la pensée profane trouvait son fondement et sa norme dans la pensée religieuse ; les valeurs profanes étaient considérées comme des moyens, des conditions, des occasions, pour la réalisation du destin spirituel de l'individu et de la société; l'autorité religieuse avait un droit de regard sur la société civile.

Mais le principe du primat du spirituel se trouve de plus en plus largement remplacé, surtout depuis le Concile, par celui que nous appellerons de la « *transcendance du spirituel* ». Dans cette optique, on ne songe plus à tirer de l'Evangile un projet déterminé de société : la foi affirme son autonomie par rapport aux options temporelles, et reconnaît l'autonomie de celles-ci. C'est ainsi que deviennent possibles, dans le cadre de la même foi, des projets politiques divers et antagonistes, dont aucun ne peut revendiquer l'exclusivité de l'inspiration chrétienne, et par rapport auxquels la foi doit maintenir une distance critique, ou une « *réserve eschatologique* ». Cette fonction critique est exercée exclusivement au nom d'exigences religieuses et morales : c'est la fidélité à ce point de vue qui permet à l'Eglise d'être juge sans être partie, et de demeurer, au-delà des parties, un lieu de réconciliation.

Ce christianisme, sensible aux requêtes de la sécularisation, entend dégager la vie profane, notamment politique, de la tutelle religieuse, et rendre ainsi possible, au niveau profane, la rencontre entre les hommes de différentes confessions religieuses, et même entre croyants et non-croyants. Un christianisme progressiste donc, qui s'oppose au constantinisme et à son projet de chrétienté, auquel il reproche de bloquer le politique et le religieux, en liant le sort de la foi à celui d'une culture particulière. A une foi politisée et intégriste, soit-elle de droite ou de gauche, il oppose ou bien une foi apolitique et pluraliste, ou bien une foi exerçant une fonction politique essentiellement critique.

Il ne faut pas, insiste-t-il, remplacer les anciens blocages par des nouveaux, passer d'un intégrisme de droite à un intégrisme de gauche, d'un cléricalisme conservateur à un cléricalisme révolutionnaire, de la sacralisation de l'ordre établi à la sacralisation de la révolution, des aumôniers militaires aux aumôniers de la guerilla. Il ne s'agit pas de changer de partenaires, mais de types de rapports ; il ne s'agit pas de renverser les alliances, mais la conception même de l'alliance. L'absolu de la foi ne doit plus désormais être enfermé dans la relativité des options politiques, si nobles soient-elles. La parole de Dieu doit retrouver sa transcendance par rapport à toute construction humaine ; la foi doit se désolidariser de toute idéologie. On ne peut passer de l'Eglise des bourgeois à celle des ouvriers : il faut que ce soit enfin l'Eglise de tous, le rassemblement et la réconciliation des hommes dans le Christ, par-delà les divisions de nations, de race, de classe, de sexe, etc.

La même exigence qui impose au chrétien de prendre ses distances par rapport à l'ordre établi, lui impose de les prendre par rapport à tout

ordre révolutionnaire. C'est au nom de la transcendance de la foi, et de son horizon eschatologique, de la conscience du péché du monde, que le chrétien, l'Eglise, la théologie, doivent porter un regard critique sur toute société et sur toute construction humaine, donc aussi bien sur les sociétés futures que sur les sociétés passées.

L'originalité chrétienne ne doit donc pas être recherchée dans la sphère profane, mais dans la sphère transcendante et eschatologique de la foi ; et, par rapport au politique, dans la capacité de relativiser toutes les options, soient-elles conservatrices ou révolutionnaires.

2 matérialisme historique et christianisme

Comment se pose, face à ces deux modèles de christianisme, le problème de l'originalité chrétienne ? C'est le processus de sécularisation, et notamment le caractère dominant qu'acquiert, dans la société capitaliste l'instance économique, qui constitue le cadre le plus général de cette interrogation[1]. Cependant, le cadre varie essentiellement en fonction des options politiques qui le traversent. Tant qu'elle ne se remplit pas de contenus précis, et antagonistes, la simple référence à la sécularisation risque de demeurer formelle et de masquer les problèmes de fond.

La question de l'originalité chrétienne s'inscrit donc dans des problématiques différentes, voire incommunicables. Celle des chrétiens ayant fait une option socialiste et révolutionnaire se distingue, à la fois, de celle des chrétiens qui refusent le matérialisme historique et de celle des matérialistes historiques qui refusent le christianisme. Ces derniers peuvent aussi, en effet, être amenés à analyser scientifiquement le fait chrétien. Une telle analyse ne concluera pas nécessairement à la réductibilité de l'expérience religieuse, mais elle pourra en dégager l'originalité, tout en affirmant son caractère illusoire, comme elle le ferait par exemple pour le mythe. En revanche, pour la conscience chrétienne, ce qui pose problème c'est la présence d'une expérience irréductible, et capable de dévoiler une réalité irréductible à l'histoire. Alors que la recherche matérialiste de l'athée s'inscrit dans la dynamique d'une

1. Nous ne posons pas ici, directement, la question de l'originalité du christianisme par rapport aux autres religions, notamment à celles qui l'ont précédé, mais par rapport aux dimensions profanes de l'existence et de l'histoire. Le problème est celui de l'originalité de la sphère religieuse, problème que le processus de sécularisation impose aujourd'hui à toutes les religions.

hétérointerprétation, celle du chrétien s'inscrit dans la dynamique d'une autointerprétation.

Cette analyse montre que les vérités religieuses ne peuvent être pensées qu'en fonction de l'expérience et de la culture profanes de la communauté croyante, de ses options anthropologiques et politiques, et plus exactement de sa position de classe. C'est ainsi que le « spirituel », dont on affirme le primat ou la transcendance, présuppose, en fait, inconsciemment les solutions politiques qu'il est censé commander.

Or, la lecture de la Bible faite, depuis Constantin, par une Eglise alliée au pouvoir, est fortement marquée par les cultures dominantes des différentes sociétés. Le *primat du spirituel* coïncide ainsi en fait avec le primat de la classe dominante. La *transcendance du spirituel* est en fait la transposition religieuse et morale d'options politiques, qui se trouvent ainsi soustraites au débat proprement politique.

Ce n'est donc pas par hasard que sous sa forme constantinienne ou spiritualiste, le christianisme aboutit constamment aux mêmes conclusions contre-révolutionnaires, et que notamment le pluralisme affiché par le spiritualisme ne parvient pas à franchir les limites du système. C'est que le spiritualisme réalise finalement sous une forme plus masquée mais non moins réelle cette alliance du trône et de l'autel, qui est l'âme du constantinisme.

Par le fait même, les rapports entre le temporel et le spirituel, entre la foi et la politique, ne sont pas seulement modifiés mais renversés. D'abord, sur le plan de l'analyse, où la sphère religieuse apparaît largement commandée par les sphères profanes, et notamment par la lutte économique des classes. Ensuite sur le plan des projets, où la libération économique et politique s'impose comme prioritaire par rapport à l'évangélisation, et comme critère d'authenticité de celle-ci.

Dans ces conditions, peut-il encore être question d'une originalité chrétienne dans la révolution, ou bien faut-il situer cette originalité uniquement sur le plan « spirituel » ? Par ailleurs, qu'est-ce que ce « spirituel », dont on sait qu'il est marqué décisivement par des positions de classe ? Mais le problème est encore plus grave. Appliquer, en effet, le matérialisme historique au christianisme, c'est interpréter celui-ci à la lumière d'une théorie de l'idéologie. C'est donc être amené à faire une deuxième lecture des vérités et des réalités chrétiennes en dégageant, au-delà de leur sens religieux, un sens politique et économique plus profond. Cette deuxième lecture représente un saut qualitatif de la conscience chrétienne, et l'engage dans un processus de réinterprétation globale. Elle l'intro-

duit dans un lieu d'observation, où les choses lui apparaissent toujours autrement qu'à la conscience de l'Eglise officielle.

Le chrétien sera donc amené, d'abord, à vouloir distinguer ce qui vient de Dieu et ce qui vient des hommes, ce qui est révélé et ce qui est projeté par l'inconscient personnel et collectif. Il sera amené à considérer comme produit de mécanismes humains des affirmations que l'Eglise officielle rattache à l'autorité de Dieu. Mais jusqu'où ira ce processus ? Que laissera-t-il intact du « dépôt de la foi » ?

A partir de là, son rapport avec l'Eglise ne peut qu'être profondément modifié. Quel est désormais, en effet, le sens de l'adhésion et de la fidélité à une institution, que l'on doit considérer politiquement, dans une large mesure, comme un ennemi ? Quelle mission de vérité peut-on encore attribuer à un enseignement qui s'est trompé sur des orientations aussi fondamentales ? Quelle sainteté peut-on reconnaître à une société qui a appuyé et appuie si constamment des systèmes oppressifs ? Quelle unité peut-on trouver dans une communauté aussi profondément divisée par la lutte des classes ? Comment déceler, enfin, une présence de Dieu dans une telle Eglise, qui apparaît beaucoup plus comme son écran que comme son signe ?

Que veut dire, en outre, appartenir à une Eglise, dont on sait qu'elle évolue dans un autre monde, qu'elle parle une autre langue ? Quelle mission de vérité peut avoir une communauté qui ignore les conditions de production et partant le sens profond de ce qu'elle dit ? Que devient le lieu théologique qu'est la conscience du peuple de Dieu, à partir du moment où sa propre vérité lui échappe ?

Ces questions sont d'autant plus délicates pour le croyant que sa foi elle-même n'est pas fondée sur un contact personnel avec le Christ, mais sur une rencontre médiatisée par le témoignage de la communauté croyante. Or, quelle portée peut-il encore attribuer à un témoignage qu'il a si fortement contesté ? Pourquoi cette communauté, qui s'est trompée et se trompe sur des points aussi importants, serait-elle infaillible dans la proclamation de la divinité du Christ et de sa résurrection ?

3 pourquoi être encore chrétien ?

C'est la question des raisons de croire qui est finalement posée au chrétien par son analyse révolutionnaire. Pourquoi suis-je donc encore

chrétien, alors que beaucoup de mes raisons de l'être sont tombées l'une après l'autre ? Mon être-chrétien n'est-il pas un résidu de mon passé, dont je n'ai pas le courage de me détacher ? Mon être-chrétien ne se réduit-il pas à la peur de ne plus l'être, à la peur du vide ? Surtout si je suis prêtre, religieux ou religieuse, et si je vois qu'un changement intérieur sur ce point, honnêtement reconnu, serait lourd d'implications sociales et professionnelles ?

Mais en allant jusqu'au bout de ces interrogations, ce n'est plus seulement l'originalité de la réponse chrétienne qui se trouve ébranlée, c'est celle de la question elle-même. L'analyse du fait chrétien, et d'ailleurs du fait religieux en général, montre que celui-ci naît bien souvent comme explication de phénomènes qui demeurent incompréhensibles à la recherche humaine, comme compensation d'un désir collectif frustré, comme détournement vers une autre vie d'un désir qui est refoulé dans celle-ci, comme évasion vers une sphère spirituelle d'énergies qui n'ont pas réussi à s'engager dans le combat profane, comme recours ultime à des forces supérieures, de la part de personnes et de collectivités qui se sentent impuissantes face à la nature et à la société. Or, dans la mesure où ce désir trouvera sa réponse normale, cela entraînera la disparition, à la fois, des réponses religieuses et des questions. Mais ce qui est vrai pour de nombreuses questions particulières du passé et du présent ne le serait-il pas pour la question religieuse tout court ? Ne faut-il pas la considérer comme liée à une étape d'immaturité personnelle et collective ?

Et même dans la mesure où certaines limites de l'existence et de l'histoire s'avéreraient effectivement infranchissables, ne faudrait-il pas considérer la question religieuse posée à partir de là comme un refus, finalement adolescent lui aussi, d'assumer lucidement ses propres limites ?

L'expérience de certains militants athées, pour qui la question religieuse ne se pose absolument pas, même dans les situations limites de la souffrance et de la mort, et dont cependant la vie est pleine d'engagement et de sens, impose en tout cas de refuser la thèse du « désir naturel de Dieu ». Elle montre aussi que l'interprétation révolutionnaire de l'existence constitue une certaine totalité, qui, sur son propre plan, se suffit à elle-même. Ce n'est que dans un certain contexte social que la question de Dieu apparaît comme inévitable, et comme inscrite structurellement dans la dynamique de l'inquiétude humaine.

C'est donc à ce niveau de profondeur que se situe l'épreuve cruciale de la foi, qu'est le problème de l'originalité chrétienne. Rien d'étonnant que dans ces conditions, pour nombre de chrétiens, l'engagement révolutionnaire puisse provoquer l'effondrement de leurs convictions religieuses. Ce qui est surprenant dans ce monde sécularisé, ce n'est pas qu'il y ait des athées, mais qu'il y ait des croyants. Car à travers le bouleversement qu'a subi au cours de ces années leur système de vérités et de valeurs, à travers le démantèlement de nombreuses armatures, avec tout ce que cela a entraîné de souffrances et parfois d'angoisse, de nombreux militants chrétiens ont une joyeuse surprise : celle de sentir que quelque chose reste ferme au milieu des décombres, comme un rocher. Ce rocher, c'est le Christ. Sa présence vivante. Souvent obscure, froide, décevante. Mais constamment resurgissante, constamment renouvelée, avec une fidélité déconcertante. C'est sur cette expérience complexe et contradictoire que doit se greffer la tentative de redécouvrir l'espace de l'originalité chrétienne.

II

---

indications pour une recherche

Nous formulerons pour des raisons de clarté ces indications sous la forme quelque peu abrupte de thèses, que cependant, il ne nous sera pas possible, dans les limites de cet article, d'étayer d'une manière suffisamment solide. Qu'on veuille donc bien les considérer comme des hypothèses de travail.

1° Il n'y a pas de spécificité chrétienne dans la révolution ni en ce qui concerne les analyses, ni le projet, ni le choix des moyens et des stratégies, ni les motivations de fond : ce qui implique le refus de toute « troisième voie ».

Il n'y a pas d'*analyse* spécifiquement chrétienne de la société : le chrétien révolutionnaire assume comme tout militant les instruments d'analyse qui lui sont fournis par les sciences humaines, et notamment par le matérialisme historique en tant que théorie scientifique.

Quant au *projet* révolutionnaire il n'a rien non plus de spécifiquement chrétien. Il ne s'agit pas de construire un socialisme chrétien, mais un socialisme tout court.

Mais le chrétien ne serait-il pas, au moins, porteur d'exigences morales spécifiques, qui l'orientent dans le choix des moyens, et donc, des stratégies ? Nous ne le pensons pas. Il y a certes, sur le terrain moral comme

sur le terrain politique, des exigences chrétiennes qui inspirent le choix d'une morale humaine, mais qui ne lui confèrent aucune spécificité. Le chrétien ne peut donc parvenir, dans l'élaboration d'une morale et d'une stratégie révolutionnaires, à des conclusions autres que celles d'une recherche profane autonome[2].

Mais faut-il dire, au moins, que le chrétien, tout en assumant des objectifs et des stratégies qui ne sont pas spécifiquement chrétiens le fait avec des motivations spécifiques ? Qu'il est révolutionnaire parce que chrétien, socialiste parce que chrétien ? Il existe certes, nous le verrons, des raisons spécifiquement chrétiennes de s'engager dans un sens révolutionnaire. Mais elles ne sont, pour le chrétien, ni les seules ni les fondamentales. Adopter, en effet, un projet révolutionnaire, c'est reconnaître qu'il porte en lui-même sa justification, et que la motivation fondamentale pour le réaliser est sa valeur interne.

Reconnaître la rationalité propre du politique, c'est donc aussi refuser toute sacralisation de la révolution (par exemple dans le sens des messianismes, des millénarismes, des socialismes religieux) qui, en entravant la liberté de la recherche humaine, devient finalement un obstacle à la révolution.

C'est notamment renoncer à la recherche « chrétienne » d'une troisième voie entre capitalisme et socialisme marxiste, qui est en fait essentiellement la recherche d'une alternative à ce dernier, et notamment à sa stratégie de lutte des classes : la troisième voie devenant ainsi une nouvelle formulation de la première.

2. Le problème se pose particulièrement au sujet de la non-violence présentée souvent aujourd'hui comme étant une position chrétienne, et opposée, à ce titre, à la méthodologie marxiste. Les chrétiens, dit-on, sont pour la non-violence. Mais depuis quand ? Toute l'histoire du christianisme depuis Constantin (pour qui la croix est la promesse d'une victoire militaire, « dans ce signe tu vaincras ») semble prouver le contraire : guerres justes, guerres saintes, saintes alliances, croisades, inquisitions, persécutions religieuses, appui ouvert à des régimes dictatoriaux, etc. C'est donc avec beaucoup d'hésitation que l'on prononcera des phrases telles que « les chrétiens refusent la violence, d'où qu'elle vienne ». Ils commencent à la refuser, en effet, depuis qu'elle devient révolutionnaire, et que le refus de la violence associe une fois de plus, d'une manière inquiétante, les chrétiens et les classes dominantes.
Il est beaucoup plus exact de dire qu'il n'existe pas de doctrine spécifiquement chrétienne sur la violence et la non-violence : le chrétien choisira dans cette matière comme dans les autres, en cohérence avec sa foi, entre les conclusions des recherches humaines.

Avant donc de s'interroger sur la spécificité chrétienne dans la révolution, il faut commencer par reconnaître que, historiquement, la spécificité chrétienne a consisté à être contre la révolution ; avant de voir dans les théories révolutionnaires des idées chrétiennes devenues folles, il faut commencer par y voir des idées chrétiennes excommuniées. C'est essentiellement en polémique avec le christianisme qu'a été découverte la grandeur du projet révolutionnaire et qu'ont été étudiées les voies de sa réalisation.

C'est le refus d'une spécificité chrétienne, perçue comme une entrave ou une alternative à l'engagement révolutionnaire qui est à l'origine de la crise d'identité que nous analysons. Une crise d'identité chrétienne qui est donc provoquée par une recherche d'identité humaine.

2° La sensibilité chrétienne, en raison de sa tradition et de son expérience spirituelle propres, peut apporter une contribution spécifique à la radicalisation révolutionnaire.

A partir du moment où les chrétiens révolutionnaires ont assumé jusqu'au bout la rationalité propre du politique, il devient légitime de reposer, dans ce nouveau contexte, la question de leur apport spécifique à la révolution. Il est certain, en effet, que cet apport éventuel doit être recherché, essentiellement au niveau du sens, et non à celui du comportement. Mais peut-on imaginer, sans tomber dans le formalisme, qu'une transformation profonde du sens de la révolution ne se répercute pas sur son contenu ? Que les chrétiens ne soient pas marqués dans leur engagement révolutionnaire par leur tradition et leur expérience spirituelle propre ? Nous pensons que non. Certes, il s'agit d'influences difficiles à cerner, qui ne s'expriment pas dans des contenus précis, mais dans des exigences et des accentuations spécifiques, à l'intérieur d'un mouvement et d'un combat unitaire. Il s'agit même d'exigences qui se sont exprimées historiquement dans un sens contre-révolutionnaire, mais qui assumées aujourd'hui dans un nouveau contexte, peuvent représenter un enrichissement du combat révolutionnaire.

Le chrétien affirmera avec une force particulière l'exigence de l'universalité de la révolution, c'est-à-dire le fait que la transformation de la société doit impliquer tous les hommes, y compris les plus marginaux et tous les peuples, y compris ceux du Tiers-Monde. Le combat politique pousse les militants à concentrer leur intérêt sur les secteurs du monde des exploités qui représentent des forces politiques significatives ; d'où leur tendance à sous-estimer les possibilités révolutionnaires du sous-prolétariat, qui est même parfois, y compris dans les textes de Marx,

l'objet de jugements sévères. Certes, la mobilisation du sous-prolétariat pose des problèmes très complexes : acculé à lutter pour survivre beaucoup plus que pour vivre, il est souvent disposé à se vendre à la classe dominante. Cependant le prolétariat ne devient vraiment révolutionnaire que s'il dépasse ses objectifs catégoriels et oriente son combat vers la libération de tous les hommes et de tous les peuples. Attitude qui n'est nullement spontanée, et qui doit être le fruit d'un processus de maturation.

Or les chrétiens arrivent bien souvent à l'engagement politique et à la lutte des classes en passant par le « choix des pauvres ». Certes, interprété dans des termes purement humanitaires, ce choix, qui découvre et combat la pauvreté sans dénoncer et attaquer ses causes structurelles, a souvent contribué à consolider le système. Mais assumé dans le cadre d'un projet révolutionnaire, il dispose à en percevoir le caractère essentiellement universaliste et internationaliste.

Alors que, en outre, l'approche marxiste affirme, dans le mouvement de transformation, l'importance des facteurs structurels, surtout économiques, il y a dans la sensibilité chrétienne la tendance à en accentuer les aspects culturels, qui concernent la qualité de la vie, et le nouveau type de relations entre les hommes. Une fois de plus ce rappel à la nécessité de changer l'homme pour changer la société, de construire un homme nouveau pour construire un monde nouveau, a bien souvent rendu service à la classe dominante, en détournant l'attention de la contestation et de la transformation des structures. Mais assumée dans un projet politique rigoureux, cette exigence contribuera à réaffirmer le caractère global de la révolution.

De plus, si le marxiste place l'accent sur les dimensions collectives des problèmes, il y a dans la sensibilité chrétienne une exigence de personnalisation. Exigence affirmée elle aussi, trop souvent, comme antithèse à l'urgence des problèmes collectifs, mais qui, assumée dans la dynamique d'un engagement révolutionnaire, rappellera constamment que les combats et les transformations collectifs ont comme objectif essentiel de créer les conditions d'une vie personnelle plus libre et plus créatrice.

Les thèmes enfin, de l'unité et de la réconciliation, sont bien souvent invoqués par une certaine conscience chrétienne comme des alternatives à la lutte, et jouent à ce titre un rôle idéologique intégrateur. Mais repris au cœur du combat lui-même, ils le préserveront de la tentation de la haine et de la vengeance, et le renverront à son objectif, la construction d'une société sans classes, lieu de réconciliation et de liberté.

Bref, il s'agit pour le chrétien de relancer constamment cette dialectique de l'amour, qui est la source de la combativité révolutionnaire et son critère d'authenticité ; et de contribuer ainsi à la radicalisation révolutionnaire, dont il découvre la convergence profonde avec la radicalité chrétienne.

Il ne s'agit nullement d'attribuer au christianisme l'exclusivité de ces exigences, ni de prétendre qu'elles sont niées par le marxisme, identifié avec ses déformations historiques, mais simplement de reconnaître que ces deux traditions et ces deux types d'expérience, ont une connaturalité particulière avec des dimensions différentes du projet révolutionnaire, entre lesquelles il est possible d'établir une complémentarité extrêmement féconde.

En fait, les chrétiens qui prennent une option révolutionnaire, ont souvent tendance à se situer à l'extrême gauche. Ils ne reprochent plus au parti communiste, comme dans le temps, d'être révolutionnaire, mais de ne pas l'être assez. Nous ne voulons pas ici aborder ces polémiques, qui sont cependant très graves pour l'avenir de la révolution ; mais simplement prendre acte d'une tendance qui est sans aucun doute significative.

On ne peut certainement pas nier l'ambiguïté que présentent souvent ces radicalisations rapides, ni le ridicule auquel s'exposent des personnes qui, récemment politisées, croient devoir donner des leçons de pureté révolutionnaire à des mouvements qui sont porteurs d'une expérience militante longue et douloureuse. Il reste que, dégagée du magma que l'histoire y a accumulé, l'inspiration chrétienne paraît susceptible aujourd'hui d'apporter une contribution à la radicalisation révolutionnaire. L'absence, dans les mouvements révolutionnaires, des chrétiens et de leur expérience spirituelle propre a été dans le passé un appauvrissement aussi bien pour le christianisme que pour la révolution. Il semble donc important que nous nous interrogions aujourd'hui, sans triomphalisme et sans complexes, sur les nouvelles chances historiques ouvertes à la révolution par la présence des chrétiens.

3° L'approche révolutionnaire ne dissout pas nécessairement la question religieuse mais peut la soulever sous une forme nouvelle.

D'abord, est-il bien évident que l'expérience chrétienne est la réponse à une question ? Il semble légitime d'en douter pour différentes raisons, dont la suivante : dans la mesure où la foi est un don qui ne suppose pas un appel, mais le précède et le suscite, elle n'est pas une réponse, ni l'aboutissement d'une recherche, ni l'accomplissement d'un désir. Elle est l'irruption gratuite de l'Amour de Dieu, du Tout Autre dans l'histoire.

Seulement, cette dimension de la foi, si importante soit-elle, ne l'épuise pas. Quelle que soit, en effet, la transcendance de la foi, elle ne peut trouver un sens pour l'homme, que si elle s'inscrit dans la dynamique de son désir : si donc elle est aussi, dans une certaine mesure, une réponse. Le totalement inattendu serait totalement insignifiant.

Quel est donc le lieu de cette question ? De nombreuses interrogations religieuses, nous l'avons dit, se manifestent, à la lumière d'une théorie et d'une praxis révolutionnaires, comme de faux problèmes, provoqués notamment par les retards de cette théorie et de cette praxis. Mais justement, la question resurgit, nous semble-t-il, à partir de la révolution elle-même, et plus exactement à partir de ses limites structurelles.

Parce que la révolution n'est pas sûre de réussir : quoi qu'en dise l'interprétation déterministe de l'histoire, qui trouve un fondement chez Marx lui-même, elle demeure exposée à l'échec. La certitude accessible en la matière est suffisante pour engager l'action, mais pas pour en garantir le succès. De plus, la révolution réussie ne libèrera pas tout le monde : elle arrivera trop tard pour des centaines de milliards d'hommes et de femmes, dont on peut se demander pourquoi ils ont vécu. La révolution réussie, en outre, ne libérera pas totalement : elle supprimera certaines racines de l'aliénation et de la souffrance, mais en laissera de nombreuses autres. La révolution réussie enfin ne pourra pas libérer pour toujours : c'est la mort qui remportera la victoire finale. Bref, les attentes profondes, qui sont à l'origine du processus révolutionnaire, sont destinées, dans une forte mesure, à être frustrées. La volonté de vie, qui engendre la révolution est plus forte que celle-ci. L'utopie, qui déclenche ce dynamisme est, dans une certaine mesure, destinée à l'échec. Cependant une telle certitude ne doit nullement détourner les hommes de l'engagement : car il n'y a pour eux de réussite plus grande que dans cette contribution à la réussite partielle de l'histoire. Mais elle les induira à s'y engager avec le sens de l'humour, c'est-à-dire avec la capacité de saisir les limites de leur action et de leurs possibilités [3].

3. Cette « relativisation » de la révolution n'a donc rien à voir avec la « réserve eschatologique » que, d'après une certaine théologie, le chrétien devrait maintenir par rapport à toutes les options politiques, en les associant dans la même critique radicale. Une telle critique universelle, en effet, atteint le même résultat intégrateur que la sacralisation de l'ordre établi. Pourquoi se donnerait-on la peine de changer, pourquoi en prendrait-on le risque, si tout ordre nouveau sera finalement aussi pourri que le présent ? Notre critique en revanche, si radicale soit-elle, reste discriminatoire. Elle n'évacue pas le choix, elle le suppose.

La révolution apparaît donc comme une réponse et comme une question : la question du sens ultime de la vie et de l'histoire. Posée au cœur même de la praxis révolutionnaire, cette interrogation acquiert tout son mordant. Elle n'est plus la transposition au-delà de l'histoire de problèmes que l'on ne peut aborder dans l'histoire, mais le jaillissement du problème dans la dynamique même d'un engagement historique assumé jusqu'au bout. Elle ne surgit plus de limites provisoires, destinées à être dépassées, mais de limites structurelles indépassables. Dans ces conditions, l'alternative n'est plus « réponse religieuse ou réponse laïque », mais « réponse religieuse ou absence de réponse ».

La présence chrétienne dans la révolution est donc, en premier lieu, celle d'une question. Question d'ailleurs qui n'est pas, comme telle, propre aux chrétiens. De nombreux athées qui refusent la réponse chrétienne, reconnaissent l'authenticité de la question qu'elle suppose. Mais ils considèrent qu'il est plus digne de l'homme d'assumer lucidement ses limites, plutôt que de les dépasser d'une manière illusoire.

Certes, reconnaître que le problème religieux est un vrai problème, ce n'est nullement admettre que la réponse religieuse est une réponse vraie. Ce serait prendre ses désirs pour des réalités. C'est ainsi que le christianisme, après avoir été critiqué parce qu'il s'opposait aux attentes profondes de l'homme, suscite le doute aujourd'hui parce qu'il correspond trop parfaitement à ces attentes. Grâce en effet, à l'apport des sciences psychologiques et sociologiques, l'homme se découvre équipé pour projeter ses désirs. Il a besoin de croire à la vie : et si ses raisons de vivre ne lui suffisent pas, il est capable d'en inventer. Plusieurs de ses représentations religieuses, qui ont été les illusions nécessaires de son passé, ont été dissipées par les progrès de son savoir et de son pouvoir. Comment exclure l'hypothèse que la religion, après avoir prétendu d'une manière illusoire dépasser les limites d'une époque, prétende aujourd'hui, d'une manière aussi illusoire, dépasser les limites de l'histoire ? Comment exclure notamment l'hypothèse que notre croyance en l'immortalité soit enracinée dans un instinct de vie qui refuse la mort ?

4° L'analyse révolutionnaire ne dissout pas l'espace de la réponse chrétienne.

L'étude des raisons de croire ne doit pas être conçue comme la démonstration abstraite d'une doctrine, mais comme une tentative d'expliciter une expérience, de rendre compte d'une espérance.

S'agissant d'une conviction qui est en même temps un choix, elle ne peut renvoyer à des preuves contraignantes, ni être déduite des faits dont elle

se réclame. D'autant plus qu'elle prétend ouvrir la dynamique et la conscience humaines à une dimension radicalement nouvelle par rapport à un univers de pensées, de valeurs, d'explications, qui se suffit à lui-même. Il y a donc, dans la structure même de la foi, un double saut qualitatif, une double rupture : celle qu'elle a en commun avec toute option globale, et celle qui lui est propre en raison de son ouverture au Transcendant.

Ce double saut qualitatif s'exprime concrètement dans les termes d'un problème de confiance. Au centre du problème des raisons de croire, en effet, se trouve la question de la crédibilité de l'Eglise en tant que communauté croyante : question sous-jacente d'ailleurs à la crédibilité de la Bible elle-même.

Or, nous l'avons vu : une analyse révolutionnaire de la société capitaliste, et de l'histoire en général, entraîne inévitablement chez le chrétien une profonde crise de confiance par rapport à l'Eglise. Dans la mesure où l'explication du fait chrétien à la lumière du matérialisme historique est considérée comme adéquate, cette prise de conscience ne peut qu'entraîner la dissolution de l'expérience religieuse et, en premier lieu, la perte de toute crédibilité pour l'Eglise.

Mais justement, à la différence du matérialisme athée, le croyant découvre dans le message du Christ et dans l'expérience communautaire de foi, des potentialités révolutionnaires qui, tout en ayant été largement refoulées à travers l'histoire, manifestent aujourd'hui un pouvoir insoupçonné de contestation et de transformation. C'est au cœur de cette expérience de foi militante, que le chrétien découvre l'autonomie relative de la sphère religieuse, en l'espèce du fait chrétien, par rapport au mode de production et en particulier à la culture dominante. Cette autonomie relative de chacune des sphères de la superstructure est d'ailleurs parfaitement cohérente avec un matérialisme historique qui interprète le rôle fondamental de la base économique dans des termes non mécaniques, mais dialectiques : impliquant donc une intéraction entre les différentes sphères.

Certes, l'affirmation de cette autonomie relative n'exclut pas, de soi, l'hypothèse que la sphère religieuse soit une forme originale d'illusion ; mais cette hypothèse, elle ne l'inclut pas non plus nécessairement. La question reste donc ouverte, et ne peut être tranchée ni au nom du matérialisme historique en tant que théorie scientifique, ni au nom des implications philosophiques de cette théorie.

Il est vrai que de nombreux marxistes, et non des moindres, associent

constamment le matérialisme historique comme théorie scientifique et le matérialisme métaphysique ; et que la version stalinienne du marxisme en arrive à faire du matérialisme historique l'application à l'histoire d'une métaphysique matérialiste. Mais ce rapprochement demande à être remis en question, sur le plan même de la rigueur scientifique et philosophique : et plusieurs marxistes ne manquent pas de le faire. Le matérialisme comme théorie scientifique, concernant les rapports entre la sphère économique et les autres sphères de la vie sociale, n'est nullement réductible au matérialisme en tant qu'étude philosophique des rapports entre l'esprit et la matière. Il ne présuppose pas non plus un matérialisme philosophique comme fondement : théorie scientifique, il demande à être justifié à travers une vérification scientifique. Par ailleurs, il ne fournit au matérialisme philosophique aucune caution, mais laisse entièrement ouvert ce problème. Nous ne contestons pas ici la légitimité d'un matérialisme philosophique, et de l'athéisme qu'il entraîne, ni sa parfaite cohérence avec un matérialisme scientifique. Ce que nous contestons, c'est la nécessité de ce lien.

Si donc il est vrai que l'analyse révolutionnaire laisse ouverte l'interrogation philosophique, il reste légitime pour des militants de rechercher une réponse par des voies différentes de celles du matérialisme philosophique.

Par ailleurs, dans la mesure où l'analyse scientifique explique l'histoire du christianisme en fonction de facteurs objectifs, notamment d'ordre économique, elle la soustrait au jeu des intentions subjectives, des bonnes ou mauvaises volontés. C'est dire que la critique politique ne met pas en cause, de soi, la sincérité des personnes, leur droiture morale, la qualité de leur foi, l'authenticité du dévouement qu'elles mettent au service des autres.

Dans ces conditions, l'autonomie relative de la sphère religieuse devient lourde d'implications et de possibilités. Elle est, en effet, suffisamment forte pour autoriser le croyant à affirmer que la communauté chrétienne a été et reste le lieu d'un tel investissement d'énergies morales et religieuses, qui témoignent, malgré tout, de la réalité vivante du Christ. Elle est suffisamment forte pour manifester, au cœur de l'expérience chrétienne, surtout celle des masses populaires, une contradiction entre les aspirations profondes de la foi et les interprétations idéologiques qui en sont données sous l'influence de la culture dominante. Elle est suffisamment forte pour avoir permis, à toutes les époques, l'éclatement de cette contradiction, l'éclosion de mouvements dissidents, et pour

pouvoir permettre à notre époque la naissance d'un christianisme révolutionnaire.

Cette confiance dans l'Eglise, malgré les contradictions de son témoignage, exprime l'épreuve à laquelle est constamment soumise la foi du militant.

5º L'originalité chrétienne dans la révolution ne doit pas être recherchée au niveau du comportement, mais à celui du sens.

Si la révolution n'est spécifiquement chrétienne ni dans ses analyses, ni dans son projet ni dans ses stratégies, il n'y a pas, dans la révolution, de comportement spécifiquement chrétien. C'est donc au niveau du sens que l'originalité chrétienne doit être recherchée.

Il ne s'agit nullement, bien entendu, d'attribuer au christianisme l'exclusivité du sens, ni d'affirmer l'absurdité d'une existence sans Dieu, ou l'inauthenticité d'un humanisme sans le Christ. Il ne s'agit pas pour le chrétien de donner un sens à une histoire qui en serait privée, mais de renouveler le sens d'une histoire qui en est lourde. Il ne s'agit pas de proposer une alternative à l'espérance humaine, mais d'assumer celle-ci avec toute sa densité, dans une totalité plus englobante.

Au cœur de cette nouvelle espérance, une conviction : le désir, l'attente, l'utopie, qui sont à l'origine du processus révolutionnaire, se réaliseront un jour. La communauté humaine, dans la liberté et dans l'amour, dont la recherche traverse l'histoire, sera construite. Elle sera universelle et définitive.

« *Je crois à la résurrection de la chair* », cela veut dire : je crois que la victoire finale sera celle de la vie sur la mort, de l'amour sur l'égoïsme, de la liberté sur l'asservissement.

Le fondement de cette certitude, c'est que l'un de nous est déjà ressuscité ; que la victoire sur la mort est déjà amorcée.

Le fondement de cette certitude, c'est que au commencement était l'Amour, et que l'Amour sera à la fin. L'histoire humaine fait donc partie d'une histoire plus vaste. Le projet de l'homme s'inscrit dans le projet de Dieu. L'espérance fondée sur la créativité humaine s'inscrit dans l'espérance fondée sur la créativité de Dieu.

Cependant la perspective d'une « autre vie », dans laquelle prend corps le projet d'une « société tout autre » ne se présente pas comme une alternative à la construction de l'avenir historique, mais comme un nouveau motif pour s'y engager. L'amour révolutionnaire trouve dans la paternité de Dieu, dans la fraternité du Christ, dans la communauté du destin final, de nouvelles raisons pour aller jusqu'au bout. Ces

nouveaux motifs prennent corps dans la personne vivante du Christ. Celui-ci, en effet, n'est pas seulement pour le chrétien l'avenir de l'histoire, il en est le présent. Il est la présence de l'utopie au cœur de la tension et de la lutte. Une tension qui ne remplace pas l'initiative des hommes, mais qui suscite la créativité et la générosité totale.

Cette « sympathie » avec le Christ ressuscité, avec son amour et son projet, confère à la recherche humaine du chrétien elle-même, une densité propre, qui ne se traduit ni dans des formules ni dans des normes, mais qui relève de l'expérience unitaire et incommunicable de la foi.

Il n'y a de véritable espérance chrétienne, qu'engagée dans la construction historique de ce que l'on attend. La communauté croyante n'est véritablement signe du Christ, que dans la mesure où elle devient, comme lui, la présence de l'utopie dans l'histoire.

Mais si d'une part Dieu est l'attendu des hommes, d'autre part il est l'inattendu, qui fait irruption dans l'histoire, et provoque l'émerveillement le plus total.

L'amitié humaine pourrait fournir un point de référence pour deviner comment se présente, dans la conscience du croyant, une rencontre gratuite et, à la fois, lourde de signification ; comment une rencontre gratuite peut être vécue comme la réalisation la plus pleine et la plus transformatrice.

Il faut dire d'abord que cela ne change rien, si changer signifie abandonner tel ou tel projet, telle ou telle expérience, telle ou telle motivation ; ou donner à son comportement une direction différente de celle que demande une humanité mûre.

Mais cette rencontre change tout, parce qu'elle situe les choses dans un nouveau contexte vital, celui justement de la relation avec le Christ ressuscité, et en lui avec le Père et l'Esprit Saint, et qu'elle leur confère de ce fait même un sens nouveau. Ce n'est pas la nouveauté d'un système ou d'une loi, mais celle d'un amour.

Alors, à qui nous demande ce que le Christ a apporté de nouveau dans notre vie, nous n'avons finalement qu'une réponse à fournir : le Christ. Son apport le plus vrai et le plus transformateur n'est pas ce qu'il a donné, mais ce qu'Il est, avec le Père et le Saint-Esprit. Sa nouveauté n'est pas dans les dons qu'Il offre, mais dans l'amour par lequel Il se donne lui-même [4].

4. Nous avons utilisé, dans ces derniers paragraphes, quelques passages de notre livre **Christianisme, libération humaine, lutte des classes,** Paris, Cerf, 1972, pp. 53-54.

6° L'engagement révolutionnaire, tout en n'étant pas spécifiquement chrétien, est perçu par les militants comme essentiel à leur christianisme, et comme prioritaire par rapport aux tâches spécifiquement chrétiennes.

Faut-il dire que le christianisme change le sens de la vie et de l'histoire, mais qu'il ne change ni la vie ni l'histoire ? Un tel christianisme ne serait-il pas historiquement stérile, et donc finalement insignifiant ?

Ce serait le cas, s'il fallait identifier le christianisme avec ce qui est spécifiquement chrétien, comme a tendance à le penser le christianisme sacral. Pour lui, réduire l'espace de l'originalité chrétienne, c'est réduire l'espace du christianisme.

Nous découvrons aujourd'hui, en revanche, qu'il y a des vérités et des engagements humains, qui, à un moment déterminé de l'histoire, apparaissent comme essentiels au christianisme. C'est ainsi que, tout en refusant de déduire leur engagement révolutionnaire à partir de la foi, certains chrétiens d'aujourd'hui y voient une exigence de celle-ci. Ils pensent que, tout en n'étant pas porteur d'un projet spécifique de société, le message du Christ est lourd d'exigences de liberté et d'amour, dont les virtualités transformatrices se révèlent progressivement à travers l'histoire, en fonction de la maturation humaine et chrétienne.

Les chrétiens ont ainsi découvert successivement l'incompatibilité entre leur foi et l'acceptation de l'esclavage, du racisme, du fascisme, du colonialisme. Aujourd'hui, pour une nombre croissant d'entre eux, la foi est incompatible avec l'adhésion au système capitaliste. Autrement dit : dans le système capitaliste, le christianisme, en tant que message communautaire, n'est pas réalisable. Il exige donc l'engagement pour une alternative globale.

Dans ces conditions, l'option révolutionnaire, tout en n'étant pas spécifiquement chrétienne, devient, aux yeux des militants, essentielle au christianisme : elle devient une dimension historiquement nécessaire de leur amour, de leur espérance, de leur foi. Le message du Christ apparaît ainsi extrêmement exigeant et novateur, sur le plan personnel et collectif, y compris au niveau des comportements ; il apparaît comme une force historique libératrice et transformatrice.

Mais non seulement le projet révolutionnaire devient, pour les militants, une composante de leur projet chrétien : il devient même un critère d'authenticité. Tout ce qui dans le christianisme historique contredit les exigences de la libération humaine, personnelle ou collective, ne peut venir du Dieu libérateur, et doit être refusé au nom de la foi.

Mais il y a plus. C'est que la libération humaine, notamment politique, apparaît finalement comme la tâche la plus urgente et la plus importante,

à laquelle doivent être consacrés prioritairement les efforts de tout homme et de tout chrétien. Quant à l'Eglise elle-même, si la libération humaine n'est pas sa mission propre, elle n'en est pas moins sa mission fondamentale, qui demande à être poursuivie même là où ne se manifeste aucune chance pour l'évangélisation. Car l'Eglise ne peut être une véritable communauté croyante que si elle est une véritable communauté humaine.

Les tâches spécifiques de l'Eglise, d'adoration et d'évangélisation, et l'apport irremplaçable qu'elles doivent fournir à l'histoire, ne sont nullement contestées pour autant. Mais il apparaît de plus en plus que ces tâches ne trouvent leur sens véritable qu'au cœur d'une praxis révolutionnaire. Une libération chrétienne, qui resterait étrangère à la libération humaine, resterait étrangère à l'homme.

Dans ces conditions, les tâches prioritaires des chrétiens et de l'Eglise dans le monde ne sont pas spécifiquement chrétiennes, mais humaines. Ce qui est original dans le christianisme n'est pas ce qu'il y a en lui de plus fondamental et de plus important. En raison de ses tâches prioritaires, l'Eglise est appelée à rejoindre dans le monde entier les objectifs des mouvements de libération, qu'elle poursuit par des voies qui lui sont propres. En raison de sa tâche spécifique elle exprime, au cœur de ces mouvements, l'existence d'une dimension irréductible du combat et de l'histoire.

Un tel « horizontalisme » ne devrait pas nous étonner si nous avions perçu l'insistance avec laquelle le Christ, saint Jean, saint Paul, rappellent que le commandement de l'amour, d'un amour humain et historique, est bien le commandement nouveau, le seul, celui qui synthétise la loi et les prophètes, le critère en fonction duquel nous sommes jugés. Le primat de la libération est la traduction dans le contexte d'aujourd'hui du primat de l'amour humain qui est au cœur de l'Evangile.

Cette thèse est lourde de conséquences. Elle explique notamment pourquoi des militants chrétiens considèrent que, par rapport à des militants athées, ce qui les unit est plus profond que ce qui les divise ; alors que, par rapport à certains chrétiens, ce qui les divise est plus profond que ce qui les unit. D'où les problèmes que suscitent pour eux le partage eucharistique, la mission sacerdotale, les structures paroissiales et diocésaines, le mouvement œcuménique, etc. Par contre, en plaçant au centre des préoccupations actuelles l'unité religieuse de l'Eglise et des Eglises,

en réaffirmant le primat de l'évangélisation, le christianisme contribue à masquer, et donc à consolider, les divisions fondamentales.

C'est dans cette interprétation des tâches prioritaires du chrétien et de l'Eglise, que se trouvent aujourd'hui les divergences les plus graves entre les chrétiens. Ces divergences ne sont donc pas d'origine religieuse, mais profane, politique, et finalement classiste. C'est la lutte des classes qui est, dans l'Eglise comme dans la société, le lieu de la rupture fondamentale.

conclusion

Il est assez déconcertant de constater que si l'originalité de la foi pose de graves problèmes aux chrétiens révolutionnaires, elle en pose beaucoup moins aux conservateurs. Alors que la possibilité d'être chrétiens dans l'engagement révolutionnaire ou dans une société socialiste semble douteuse, la possibilité de l'être dans la société capitaliste semble aller de soi. Les chrétiens conservateurs sont d'ailleurs beaucoup plus fermes dans l'affirmation de l'originalité chrétienne, dont ils tendent même à élargir le champ au domaine profane : ils ne manquent donc pas de dénoncer l'horizontalisme des chrétiens révolutionnaires, qu'ils accusent de réduire la foi à la politique.

Mais en fait, ce qui défend le christianisme conservateur de la crise d'identité, c'est la méconnaissance de ses propres conditions de production : méconnaissance qui lui permet d'ignorer le prix qu'il doit payer pour son acclimatation au système capitaliste. Ce prix consiste justement à se laisser pénétrer et façonner par la culture ambiante, et, de ce fait, à remplacer l'originalité réelle de la foi par une originalité largement illusoire, et à fonder sur celle-ci une unité non moins illusoire.

C'est la découverte de cette part d'illusion qui déclenche chez le chrétien révolutionnaire la crise dont nous parlons. Or, cette découverte est pour la foi une menace et une chance. A travers l'analyse de ses conditions de production, en effet, la vie consciente conquiert progressivement une plus large autonomie. C'est à l'intérieur de cette nouvelle autonomie, qu'une originalité plus authentique de l'expérience chrétienne devient possible.

Par ailleurs l'autonomie de la vie consciente sera d'autant plus réelle, que les conditions structurelles, économiques et politiques de la liberté, seront posées. C'est donc en combattant toutes les formes d'asservissement social, que la foi chrétienne a le plus de chances de dépasser son

propre asservissement. C'est en s'engageant dans le processus de libération des hommes, qu'elle se libèrera elle-même. C'est en se battant pour l'unification du monde, pour une société sans classes, qu'elle préparera sa propre unification.

Car la nouveauté chrétienne n'est pas uniquement une réalité à découvrir, mais dans une large mesure, une tâche à réaliser. Cette tâche fait corps, pour chaque croyant avec l'ensemble de sa vie et de son combat. Elle fait corps, pour l'Eglise, avec l'ensemble de l'histoire. C'est en s'engageant sans réserve à construire la nouveauté du monde, que l'Eglise construira sa propre nouveauté, et qu'elle découvrira la nouveauté de Dieu.

giulio girardi

"parole et pain" cesse de paraître

Face à la mesure qui frappe Parole et Pain, *la revue* Lumière et Vie *m'offre les pages de sa rubrique «actualité». Ce geste d'amitié me permet de préciser les raisons pour lesquelles* Parole et Pain *a été supprimé, et de dire mon sentiment sur ce qu'il faut bien considérer comme une atteinte à la liberté d'expression. Comment, en effet, ne pas être solidaire avec tous ceux qui, dans leur combat, se sentent menacés parce qu'ils ont le courage de la vérité ?*

Parole et Pain *cesse de paraître en raison de l'orientation prise et à cause des réactions. C'est la raison officielle, celle qui m'a été signifiée par mes Supérieurs. A cela, j'ai répondu trois choses, et ma pensée n'a pas changé :*

— Il est malhonnête de stopper une revue à cause des réactions. Les réactions ne sont pas un critère de moralité, mais un élément qu'il faut apprécier à sa juste valeur.

— Quant à l'orientation, on peut la discuter et n'être point d'accord avec. Le problème est de savoir si une revue, d'accord ou pas avec elle, a un rôle à jouer ou pas, si elle en a les moyens ou pas, si elle en a la liberté.

— Si parfois j'ai publié des articles avec lesquels je n'étais point totalement d'accord, c'est en raison de l'intérêt qu'ils représentaient ou de la valeur du témoignage. Parole et Pain *se voulait un lieu de liberté, avec pourtant des options précises.*

Effectivement nous avons pris position sur des problèmes graves d'actualité. C'était un point de vue, un cheminement possible. A chacun de se situer face à cela, avec un esprit critique. Nous avons toujours fait confiance au lecteur.

De fait, *la suppression de* Parole et Pain *est consécutive à certaines campagnes d'intimidation, de dénonciation et de chantage ; des pressions se sont exercées ; des mécanismes de la peur ont été actionnés. Des bruits circulaient. Des menaces pesaient sur nous. Des interventions nombreuses et vives de tous côtés et notamment de la part d'évêques avaient lieu auprès du Bureau doctrinal du Conseil permanent de l'Episcopat afin que celui-ci fasse connaître son sentiment. Mais jamais des choses bien précises. Une chose certaine : le Bureau doctrinal s'effaçait devant la Congrégation des Pères du Saint-Sacrement. A elle de prendre la décision. Sur quelles bases ?*

A vrai dire, on a eu peur ; on n'a pas joué la vérité. Et la décision était prise. Cela me paraît grave. En face de certains processus mis en place et de certains moyens employés, je n'ai pas le droit de me taire, quoi qu'il m'en coûte. La vérité, la liberté, la justice ne trouvent point leur compte dans cette affaire. Je me refuse à de tels procédés. Ils sont inadmissibles et déplorables. C'est dire mon désaccord.

Surtout, à aucun moment on n'a permis aux lecteurs de Parole et Pain *de s'exprimer. Ils avaient à dire leur sentiment là-dessus. Ils étaient les premiers concernés. Aujourd'hui les lettres s'accumulent sur mon bureau. Elles sont unanimes :* « un souffle de liberté passait ». « Je suis consterné ». « Parole et Pain m'a tellement donné ». *La revue était un* « outil de recherche, de réelle valeur » ; *elle a été pour moi* « un approfondissement extraordinaire de l'eucharistie », *un soutien, une espérance...*

Voilà. Comment ne pas ressentir douloureusement la disparition de Parole et Pain *? C'est ce que j'ai voulu traduire dans l'éditorial du n° 60 : « Le temps du silence ». Puissions-nous être les derniers à faire une telle expérience ! Le temps est venu, sans doute, de mettre un terme à certains agissements, au moins dans notre Eglise, si on veut qu'elle soit prise au sérieux. Toute atteinte à la liberté est finalement une atteinte à l'homme et à Dieu lui-même. Un recul de la Bonne Nouvelle.*

Merci à Lumière et Vie.

raymond johanny

directeur de « parole et pain »

Lorsqu'une voix se tait sous le coup d'une mesure autoritaire, lorsqu'une recherche libre et responsable ne peut plus se déployer dans la communauté croyante, nous avons le droit d'être inquiets et le devoir de nous élever contre de telles mesures. Ce qui vient d'arriver à Parole et Pain *manifeste à quel point est précaire la situation actuelle des instruments d'expression qui, tout en respectant pour leur part la liberté dans l'Eglise, veulent être autre chose que de simples moyens d'intégration conformiste. Il n'y a pas d'avenir pour la foi, pour l'Eglise et pour la réflexion théologique si nous n'unissons pas nos forces contre de telles mesures.*

Une fois de plus, il nous faut bien constater que le respect de la liberté ne fonctionne pas toujours de façon réciproque dans l'Eglise et que le pouvoir ne reconnait pleinement que celle qui va dans son propre sens.

Plusieurs indices récents semblent indiquer que nous assistons actuellement à un retour de méthodes qui paraissaient en voie de disparition. Si nous n'y prenons pas garde, la situation, jugée irrespirable par certains, le deviendra chaque jour davantage. Pour nous aussi, il y va de l'Evangile.

Parole et Pain *méritait toute notre estime et sa disparition nous atteint profondément.*

Il n'y a d'espérance possible que dans la mesure où nous contribuerons pratiquement à maintenir ouverts les chemins de la liberté, qui sont aussi ceux de l'amour et de l'intelligence.

alain durand

directeur de « lumière et vie »

comptes rendus

religions

Encyclopédie des Mystiques, sous la direction de M. M. DAVY, Paris, R. Laffont, 1972, 532 p., 70 ill.

Bellement éditée et illustrée, cette encyclopédie nous fournit, après une présentation très bien venue et chaleureuse de l'expérience mystique par M. M. D. et la reprise de l'article de Baruzi : « Introduction à des recherches sur le langage mystique » (1932), une série de monographies sur les divers courants de la mystique occidentale, depuis les grecs et les romains jusqu'aux hippies, en passant par le christianisme primitif, patristique, monastique, le judaïsme, la gnose, les alchimistes ou les rose-croix, etc. Une place importante est également faite à la mystique musulmane et au chamanisme (Eliade). Mais on a laissé de côté d'immenses secteurs, ne serait-ce que celui des mystiques spécifiquement asiatiques. Les études présentées sont de longueur et de valeur inégales. Même dans le champ exploré, on ne pouvait opérer un traitement exhaustif. Ainsi, pour la mystique chrétienne moderne, se contente-t-on de présenter Kierkegaard, Berdiaev et S. Weil. Telle quelle cependant, cette encyclopédie est une réussite.

P.-R. CREN.

R. SCHURMANN, **Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés,** Paris, Denoël, 1972, 382 p.

Il y a en ce temps une résurgence significative de la pensée et de la mystique eckhartiennes. Eckhart demeure un pôle de référence et de dialogue à l'horizon de nos plus profondes recherches. De cette rencontre renouvelée avec le maître rhénan, le très beau livre de R. Sch. porte témoignage. Sept sermons allemands sont ici traduits, dont six pour la première fois. Le commentaire qui les accompagne est remarquable, qui, dialoguant avec la théologie classique ou avec Heidegger, fait apparaître le thème central de la pensée eckhartienne : la joie de l'identité pérégrinale. « Penser ensemble l'impératif d'un parcours moral : tu te dépouilleras, et l'infinitif d'un discours sur ce qu'est l'homme : être de la nature de Dieu — c'est là saisir Maître Eckhart ». Tous ceux qu[i] aiment Eckhart ou pressentent son importanc[e] pour la quête spirituelle de ce temps se réjoui[ront] de ce livre, à la fin duquel ils trouveron[t] une utile bibliographie.

P.-R. C.

H. CORBIN, **L'homme de lumière dans le sou[fisme iranien,]** Chambéry, Ed. Présence (diff. Librairie de Médicis), 1971, 232 p.

La réédition de cet ouvrage (1re éd. : in **Ombr[e] et Lumière**, Desclée de Brouwer, 1961) ser[a] bien accueillie par tous ceux qui suivent le[s] séduisants travaux de Corbin sur l'Islam ira[nien.] A la rencontre de Platon, de Zarathous[tra] et d'Hermès, le soufisme iranien, tout pro[che] du gnosticisme manichéen, déploie un iti[néraire] mystique d'une grande beauté, sous le signe de la lumière. En quête de son Orien[t] intérieur, Terre de lumière, l'homme de lumiè[re,] surgissant de son puits de ténèbres, re[monte] vers le Pôle, par une initiation graduée s'accompagnant de phénomènes lumineux. Ceci implique une métaphysique de la lumière de même qu'une physiologie de l'homme de lumière et une « doctrine des couleurs » analogue à celle de Goethe. L'art des miniatures persanes en est influencé. Une étude attachante.

P.-R. C.

A. J. FESTUGIERE, **George Herbert, poète, saint anglican (1593-1633),** Paris, Vrin, 1971, 532 p.

C'est par une sorte de « pression du cœur » que le savant helléniste nous dit avoir rencontré sur son chemin la grande figure spirituelle de ce curé de campagne anglican que fu[t] Herbert. Ce qui nous vaut un beau livre, u[n] peu nostalgique, mais marqué par une perspicacité spirituelle chaleureuse. L'A. situe for[t] bien Herbert dans le contexte socio-politique théologique et ecclésiastique de son temps. I[l] met au jour la rude lutte spirituelle qui étai[t] au cœur de son existence et qu'il exprima dans des poèmes dont certains sont ici traduits. On saura gré aussi au P. F. d'avoir donné une traduction de longs passages de **The Country Parson**, qui reflète admirablement la vie et les obligations du curé rural de l'époque. On peut ne pas partager le jugement ame[r]

ui, ci et là, est porté par l'A. sur l'état actuel lu catholicisme. L'important est que nous soit ournie l'occasion de faire connaissance avec un de ces hommes pour qui compte plus que out le colloque intime avec Dieu.

P.-R. C.

ernard SCHREINER et Bernard BESRET, **Les ommunautés de base,** Paris, Grasset, 1973, 1 F.

hilippe WARNIER, **Le phénomène des comunautés de base,** Paris, D.D.B., 1973, 22 F. 90.

ans notre monde en proie à l'insécurité, à approximatif et à la recherche permanente, es deux livres que voici n'apportent ni la sécuité, ni du définitif, ni un point final. Et c'est eureux. La grande Eglise est en sursis. Place des groupes autogérés où l'on se dit comient l'on croit, où l'on s'affronte sérieusement une société d'injustice à récuser, où l'on élèbre en l'anticipant un Royaume de frères ui se veut aussi et déjà une société de resonsables.

elon mille et une expériences — qui ne sont as des formules ou des recettes — la « comiunauté de base » naît, fonctionne, meurt ici, enaît là. C'est la vie. Bernard Besret et Berard Schreiner nous présentent la genèse et es contours d'un certain nombre de comiunautés : leur vie interne, leur vie ecclésiale, eur vie politique, surtout à partir des exploions de mai 68 qui ont projeté la rue dans Eglise, à partir aussi des jalons de recherche ue furent les rassemblements de Bourges, de ouen et de Rennes ces dernières années. ernard Schreiner, responsable de la Fédéraon des groupes T. C. a su retracer, avec vieueur et humour à la fois, des cheminements ui, déjà aujourd'hui, font place à d'autres perées, tant il est vrai que la vie n'attend pas... n précieux témoignage sur une histoire en ain de se faire.

hilippe Warnier, animateur de la Vie Nouvelle, préféré, de son côté, dégager les grandes gnes du phénomène des communautés de ase à partir de l'évolution d'une communauté oncrète et récente. Deux livres complémenaires, signes de notre temps, et nécessaires à ous ceux qui veulent changer la vie et croire ans s'aliéner. Une contribution au renouveau vangélique.

André LAUDOUZE.

Henri DESROCHE, **Les dieux rêvés** (Coll. L'athéisme interroge), Paris, Desclée, 1972, 229 p.

Dans l'abondante production d'Henri Desroche, **Les dieux rêvés,** est un des livres les plus séduisants, sans doute parce que l'auteur s'y exprime avec une passion qui témoigne de ses convictions profondes ; il est tout à la fois sociologue et poète, critique des religions et pourtant assoiffé d'absolu... L'axe de sa recherche est l'uthéisme, c'est-à-dire la réfraction de l'utopie sur la pensée religieuse ou la forme que prennent les dieux (rêvés) à l'intérieur de l'utopie. Nous passons ainsi de Saint-Simon à Etienne Cabet, en passant par Charles Fourier. Toute la première partie, c'est-à-dire l'introduction et l'étude de Saint-Simon, est admirablement écrite. La conclusion est également très intéressante. Une idée-force parcourt l'ensemble du livre : la « religion imaginative, imaginée, imaginaire... n'est-elle pas une **surréalité** plus réelle en un sens que la réalité factuelle, puisque cette réalité s'y suspend pour y trouver sens, diversité, valeur... » (p. 77).

L'uthéisme ne serait-il pas l'une des voies susceptibles de nous faire retrouver le vrai Dieu lorsque la pensée religieuse se sclérose ?

Etienne DUVAL

ID., **L'homme et ses religions** (Coll. Sciences humaines et religions), Paris, Ed. du Cerf, 1972, 240 p.

L'ouvrage ici a une visée pédagogique. L'auteur s'inspirant de différentes recherches entreprises jusque là (en histoire et en sociologie des religions) s'efforce de fournir un certain nombre de points de repères pour l'étude du phénomène religieux. Resitué dans une histoire, celui-ci est ensuite étudié dans sa structure ; il est enfin analysé à l'intérieur des utopies produites par l'imagination collective. Une intuition que nous retrouvons de manière plus développée dans d'autres ouvrages sous-tend le discours. C'est celle de Gramsci qui écrivait: « La Religion est la plus gigantesque utopie qui soit apparue dans l'Histoire ».

En dehors de son utilité comme instrument d'une culture en sciences humaines des religions, sans doute l'intérêt de ce livre est-il dans le dialogue, constamment entretenu, entre la fraîcheur de l'expérience religieuse dans son jaillissement et le détour de la raison critique,

dialogue qui est peut-être aussi celui que l'auteur entretient avec lui-même.

Et. D.

Danièle HERVIEU-LEGER, **De la mission à la protestation,** L'évolution des étudiants chrétiens (Coll. Sciences humaines et religions), Paris, Ed. du Cerf, 1973, 245 p.

Ceux qui s'intéressent aux groupes informels dans l'Eglise ont tout intérêt à lire cette étude de Danièle Léger, qui retrace l'histoire de la Mission Etudiante de 1966 à 1970, tout entière marquée par la crise de l'Université.
La première partie sur le développement des petits groupes est surtout descriptive. La seconde partie plus réflexive donne une typologie des problématiques politico-religieuses qui ont jalonné le parcours étudié ; les théologiens, aumôniers d'étudiants, la liront avec grand profit ; les sociologues y trouveront une tentative heureuse dans l'étude des représentations idéologiques.

Cet ouvrage, qui est une reprise, quelque peu remaniée, d'une thèse de 3me cycle en sociologie, en a les avantages et les inconvénients. L'étude brillamment exposée offre une analyse sérieuse ; en même temps, les références aux maîtres, même intelligemment assimilées, restent encore trop apparentes. Cette imperfection s'estompera sans doute rapidement dans les prochaines parutions de cette jeune sociologue qu'on aura tout intérêt à suivre.

Et. D.

Jean SEGUY, **Les conflits du dialogue** (Coll. Sciences humaines et religions), Paris, Ed. du Cerf, 1973, 116 p.

L'originalité de cette étude est déjà soulignée par le titre ; toute relation de dialogue a un caractère conflictuel. En découvrant dans l'œcuménisme un dynamisme de protestation, Jean Séguy peut sans peine relier sa recherche à l'analyse des groupes informels. L'œcuménisme institutionnel postule un œcuménisme sauvage qui ne peut s'exprimer que dans la marginalité ; celui-ci se développerait chez des intellectuels « techniciens » privés d'un pouvoir qui est essentiellement entre les mains des intellectuels « technocrates » (c'est la reprise à un autre plan de la thèse développée par F. Bon et M.-A. Burnier, dans **Les nouveaux intellectuels,** Paris, Ed. du Seuil, 1971).

Le livre se lit bien ; la recherche est menée avec maîtrise et elle est facile à suivre. On pourrait souhaiter que les idées exposées ici fassent l'objet d'un ouvrage scientifique plus important ; l'auteur serait parfaitement à la hauteur de la tâche.

Et. D.

comité d'élaboration

Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 1er trim. 1974